Biblische Zeitfragen
Ein Broschürenzyklus – gemeinverständlich erörtert
begründet von Prof. Dr. Joh. Nikel und Prof. Dr. Ign. Rohr

Der Bibl. Zeitfragen **Zwölfte Folge** herausgegeben von

Dr. P. Heinisch
o. ö. Prof. der alttestamentl. Exegese
in Nymwegen

Heft 8—10

Dr. Fr. W. Maier
o. ö. Prof. der neutestamentl. Exegese
in Breslau

Die Christusmystik des hl. Paulus

Von

Dr. Alfred Wikenhauser
o. ö. Professor der neutestamentlichen Exegese
an der Universität Würzburg

Printed in Germany

Münster i. W. 1928
Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung

Biblische Zeitfragen
Zwölfte Folge / Heft 8—10

Die Christusmystik des hl. Paulus

Von

Dr. Alfred Wikenhauser
o. ö. Professor der neutestamentlichen Exegese
an der Universität Würzburg

Münster i. W. 1928
Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung

IMPRIMATUR.

Monasterii, die 16. Julii 1928.

Meis,
Vicarius Episcopi Generalis.

Nr. 3954 II.

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei, Münster in Westfalen

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung.

Die Frage nach dem mystischen Charakter der Frömmigkeit des hl. Paulus und ihrem Verhältnis zur zeitgenössischen Mystik beschäftigt die Forschung gegenwärtig sehr lebhaft [1]. Diese Erscheinung erklärt sich einerseits aus der gesteigerten Wertschätzung, deren sich die Mystik in unseren Tagen in weiten Kreisen, auch außerhalb der katholischen Kirche, erfreut, und hängt andererseits mit der in der Gegenwart besonders eifrig betriebenen Erforschung der orientalisch-hellenistischen Religionen und der ihnen eigenen Frömmigkeit zusammen.

Einer Darstellung der Christusmystik des Apostels Paulus ist der Mangel an einer einheitlichen Auffassung vom Wesen der Mystik unter den Forschern sehr ungünstig. Wenn der große Kenner der mittelalterlichen Mystik, Heinrich Denifle, vor fünfzig Jahren geklagt hat, daß der Begriff der Mystik der ungeklärteste und flüssigste der Theologie sei [2], so trifft dieses Urteil im verstärkten Maße für die religionsgeschichtliche Forschung unserer Tage zu. Fast jeder Forscher hat seine eigene Begriffsbestimmung. Der eine faßt unter Mystik nur eine kleine Zahl von Erscheinungen des religiösen Lebens, der andere dehnt den Begriff mehr oder minder weit aus. So erklärt sich die auffallende Tatsache, daß unter den Theologen keine Einigkeit darüber herrscht, ob die paulinische Frömmigkeit mystischen Charakter trage oder nicht. Während die einen dem Apostel jede Mystik rundweg absprechen, lassen ihn andere ganz in die hellenistische Mystik eingetaucht sein. Wieder andere

---

Vorbemerkung: Die vollständigen Buchtitel der abgekürzt angeführten Werke finden sich im Literaturverzeichnis am Ende dieser Schrift.

[1] Vgl. darüber Deißmann, Paulus [2]1925, S. 111 A. 1. Auf katholischer Seite ist jedoch die paulinische Mystik nur vereinzelt und wenig ausführlich behandelt worden, nämlich von Bartmann, Paulus S. 74—113; Meinertz, Mystik und Mission bei Paulus (Zeitschr. f. Miss.-Wiss. XIII, 1923, 1—12); Soiron, Die Christusmystik des hl. Paulus (Akad. Bonif.-Korresp. 39, 1923/24, 27—37). Ausführlicher ist J. Duperay, Le Christ dans la vie chrétienne d'après Saint Paul [3], Lyon (o. J.), geht aber auf die religionsgeschichtlichen Probleme nicht ein.

[2] Hist.-pol. Blätter 1875, 685.

finden in seiner Frömmigkeit wenigstens starke mystische Elemente. Dabei spielt die Abneigung weiter Kreise des Protestantismus gegen die Mystik überhaupt eine nicht unbedeutende Rolle. Seit Albrecht Ritschl (1822—1889) die Parole ausgegeben hat, daß die christliche Mystik ein Absenker des Neuplatonismus sei und einen unterchristlichen Frömmigkeitstyp darstelle, hat der Begriff Mystik innerhalb der protestantisch-theologischen und religionsgeschichtlichen Forschung einen ganz bestimmten engen Sinn bekommen, den des Einswerdens mit der Gottheit in der Ekstase, wie es Plotin (207—270) beschreibt [3]. Es mehren sich allerdings in allerneuester Zeit die Stimmen, welche diese enge Fassung als ungerechtfertigte Neuerung bezeichnen und für die Wiederherstellung des alten Sprachgebrauches eintreten [4].

Wir legen unserer Behandlung der paulinischen Christusmystik den weiteren Begriff zugrunde und verstehen unter Mystik — diese vom Standpunkt der allgemeinen Religionsgeschichte, nicht der christlichen Theologie aus betrachtet — jene Form der Frömmigkeit, die eine unmittelbare Verbindung (oder Berührung) der Seele mit Gott erstrebt bzw. erlebt. In der konkreten Wirklichkeit tritt diese „Verbindung" in einer Fülle von Formen auf. Daher ist die Mystik nicht eine, sondern kommt in mannigfachen Gestalten vor, die jedoch einander keineswegs gleichwertig sind.

Es wird nun unsere Aufgabe sein, die paulinische Christusmystik in ihrem Wesen und in ihren Äußerungen darzustellen, ihr Werden zu erforschen und sie in ihrer Eigenart gegenüber anderen Typen der Mystik zu begreifen und mit der zeitgenössischen orientalisch-hellenistischen Mystik zu vergleichen. Dabei soll aber die paulinische Idee des mystischen Leibes Christi, die auch zu seiner Christusmystik gehört, nicht eingehender berücksichtigt werden, sondern einer besonderen Darstellung vorbehalten bleiben.

[3] Vgl. darüber E. Peterson, Zur Methode der Mystik (Zeitschr. f. syst. Theologie II, 1924, 146 ff.).

[4] Siehe Deißmann, Paulus S. 117 ff.

I. Die Ausdrucksformen der paulinischen Christusmystik.

Der hl. Paulus gibt in seinen Briefen nirgends eine genaue Begriffsbestimmung seiner Christusmystik. Wir müssen darum aus seinen überaus zahlreichen Aussagen und Andeutungen über sein und der Christen inneres religiöses Verhältnis zu Christus, dem erhöhten Herrn, eine Begriffsbestimmung oder besser eine Wesensbeschreibung dessen, was er unter Christusmystik versteht, erst zu gewinnen suchen. Das ist zwar nicht leicht, aber doch nicht unmöglich.

Für das, was wir Mystik nennen, hatte das Altertum keinen substantivischen Ausdruck [1]. Dagegen finden wir das Adjektiv μυστικός und das Verbum μυεῖσθαι (= eingeweiht werden). Das Adjektivum (=geheimnisvoll, insbesondere „die Eingeweihten" oder „die Mysterien betreffend") findet sich bei Paulus, wie überhaupt im N. T., nicht [2]. Dagegen finden wir das Verbum einmal bei Paulus (Phil. 4, 12: „In alles und jegliches bin ich eingeweiht"), ohne daß auch nur eine Anspielung auf die Einweihung in die Mysterien, was das Verbum sonst vielfach bedeutet, vorläge [3]. Der Ausdruck „Mysterium" findet sich bei Paulus 21mal [4]. Aber auch wenn wir von ihm ausgehen, um den Sinn der paulinischen Christusmystik zu finden, kommen wir nicht zum Ziel. Paulus gebraucht „Mysterium" nicht im Sinn der klassischen Mysteriensprache von einer geheimzuhaltenden kultischen Handlung oder Wahrheit, sondern verwendet das Wort für den geheimnisvollen, von Ewigkeit her vorbedachten und in Gott verborgenen Ratschluß Gottes, der sich auf das in Christus zur Offenbarung, Ausführung und Vollendung gelangende Heilswerk an der Menschheit bezieht.

Das ersehen wir aus 1 Kor. 2, 6 f. ganz deutlich: „Weisheit reden wir unter den Vollkommenen, aber nicht die Weisheit dieser Weltzeit noch der Herrscher dieser Welt, die abgetan werden, sondern wir reden Gottes Weisheit im Mysterium, die verborgene, die keiner der Herrscher

---

[1] Vgl. Leisegang, Philol. Wochenschr. 1924, 137 ff.

[2] Vgl. dagegen τὰ μυστικά = die Mysterien, z. B. Thuk. VI 28.

[3] Der Ausdruck steht parallel mit „ich lernte", „ich weiß", hat also lediglich den Sinn, „mit etwas vertraut sein".

[4] H. v. Soden, ZntW XII (1911) 192—197; Lietzmann zu Röm. 11, 25 und 1 Kor. 2, 6; O. Casel, Th. Rev. 1925, 41 ff.

dieser Welt erkannt hat; hätten sie dieselbe erkannt, so hätten sie den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt." Weil das Geheimnis des göttlichen Ratschlusses seine volle Enthüllung und Erfüllung aber erst am Ende der Zeiten finden wird, hat das Wort oft einen speziellen eschatologischen Sinn, so z. B. 1 Kor. 15, 51: „Siehe ich sage euch ein Geheimnis: alle werden wir (zwar) nicht entschlafen (= vor der Parusie sterben), aber alle werden wir verwandelt werden"; Röm. 11, 25: „Ich will euch über dieses Geheimnis (nämlich die endzeitliche Rettung Ganz-Israels) nicht in Unwissenheit lassen." Überall aber ist von Wahrheiten die Rede, die den Menschen an sich verborgen sind und nur durch Gott geoffenbart werden können.

Wir müssen also einen andern Weg einschlagen. Wir müssen uns fragen: Wie spricht sich Paulus über die geheimnisvolle Verbindung seiner eigenen Person und der Christen überhaupt mit der Person des erhöhten Christus aus? Wie charakterisiert er diese Verbindung des näheren? Welche Aussagen macht er über die Art und den Charakter derselben?

Alle Mystik läßt sich auf die beiden Grundvorstellungen des Eingehens des Menschen in die Gottheit und des Eingehens der Gottheit in den Menschen zurückführen[5]: der Mensch steigt zu Gott empor oder Gott steigt zum Menschen herab. Diese beiden Arten der mystischen Gotteinigung finden sich nicht nur gesondert, sondern auch vereint. Die zweite, die Einwohnung Gottes im Menschen, begegnet uns allerdings hauptsächlich in der primitiven Religiosität, ist aber auch der höheren nicht fremd. Hier ist dann aber meist von dem Einziehen des göttlichen Geistes in die Seele des Menschen die Rede. Auch für Paulus ist die Christusgemeinschaft dadurch charakterisiert, daß der Mensch in Christus ist und Christus in ihm. Beide Aussagen — „in Christus sein" und „Christus in sich tragen" — wechseln bei ihm beliebig (vgl. besonders Röm. 8, 9 f.). Doch ist die erstgenannte viel häufiger als die zweite. Ja wir finden sogar in seinen Briefen einige Stellen, an denen beide Vorstellungen in engster Verbindung miteinander erscheinen. Besonders deutlich ist das Röm. 8, 8 ff.: „Die im Fleische sind, können Gott nicht gefallen. Ihr aber seid nicht im Fleische, sondern im Geiste, wenn wirklich der Geist Gottes in euch wohnt." Dieser „Geist Gottes" ist aber zugleich der Geist des Christus und Christus selbst. „Wer aber den Geist Christi nicht hat, der ist nicht sein. Wenn aber Christus in euch ist, so ist der Leib tot um der Sünde willen, der Geist aber Leben um der Gerechtigkeit willen." In Christus sein und den Geist Christi in sich tragen, von Christi Geist umflutet

[5] Vgl. Reitzenstein, Hell. Mysterienreligionen S. 73. 381.

und innerlich durchflutet sein, gehört zusammen. Der gleiche Gedanke ist wahrscheinlich auch 1 Kor. 12, 12 ff. ausgesprochen. Paulus vergleicht hier die Glieder am mystischen Leibe Christi mit den Gliedern am menschlichen Körper. Wie der Leib viele Glieder hat, aber die Glieder trotz ihrer Mannigfaltigkeit eine Einheit, eben den einen Leib bilden, so ist es auch bei Christus und den Seinigen. „Denn in einem Geist sind wir alle zu einem Leib (d. h. so, daß wir einen Leib bilden) getauft worden . . . und alle sind wir mit einem Geist getränkt worden.“ Durch die Taufe, will der Apostel sagen, sind die Christen in Christus hineingetaucht worden, und alle haben im Abendmahl das Pneuma Christi in sich aufgenommen [6]. Von dem einen pneumatischen Christus sind sie alle umströmt und durchströmt und so zu einer Einheit zusammengeschlossen. Kürzer und einfacher spricht Paulus dieselbe Wahrheit Kol. 2, 6 aus: „Da ihr nun den Herrn Jesus Christus empfangen habt, so führt euern Wandel auch in ihm, festgewurzelt und aufgebaut in ihm.“ Im gleichen Sinn, aber auf die Zukunft bezogen, Phil. 3, 9 [7]: „Ich erachte alles für Unrat, damit ich Christus gewinne und in ihm erfunden werde.“ Das „in Christus erfunden werden“ bezieht sich aber nicht etwa auf den Zustand in der jenseitigen Welt, sondern auf das Leben in dieser Welt. Paulus will erreichen, daß er als ein wahrhaftig „in Christus Seiender“ auch nach außen in die Erscheinung trete (zum Ausdruck vgl. 1 Kor. 4, 2).

Diese Stellen zeigen uns, daß „in Christus sein“ und „Christus in sich haben“ nur die beiden Seiten ein und derselben Vorstellung sind, daß nämlich der Christ ganz in die Persönlichkeit des pneumatischen Christus eingetaucht ist, in geheimnisvoller innigster Lebensverbindung mit ihm steht, in all seinen Lebensäußerungen von ihm getragen ist. Diese beiden Seiten müssen wir nun genauer ins Auge fassen.

1. Die Formel „in Christus“.

Die eine Seite der Christusmystik, das „Sein (des Christen) in Christus“, drückt Paulus auf verschiedene Weise aus, vor allem durch die Formel „in Christus (Jesus)“ oder „im Herrn“.

Der Berliner Theologe Adolf Deißmann, der sich auf protestantischer Seite mit größtem Eifer für die Anerkennung einer Christusmystik bei Paulus einsetzt, hat im Jahre 1892 eine eigene Untersuchung über die Formel „in Christus“ veröffentlicht [8]. Er stellt darin fest, daß

[6] Vgl. 1 Kor. 10, 2 f.

[7] Vgl. L. Brun, Symbolae Arctoae I 23; Dibelius z. St.

[8] Die neutestamentliche Formel „in Christo Jesu“, Marburg 1892.

die Formel „in Christus (Jesus)" oder „im Herrn" in den paulinischen Schriften (mit Einschluß der Pastoralbriefe) 164mal vorkommt. Er sieht in ihr den eigentümlich paulinischen Ausdruck für die denkbar innigste Gemeinschaft des Christen mit dem erhöhten, pneumatischen Herrn. Nach seiner Auffassung hat sie an allen 164 Stellen im wesentlichen denselben Sinn: „Dieses urpaulinische Losungswort ‚in Christus' ist plastisch mystisch empfunden" [9]. Deißmann stellt aber nicht in Abrede, daß die Formel von Paulus in verschiedener Modulation gebraucht wird und daß sie an einzelnen Stellen wirklich schon zur Formel erstarrt ist.

Die These Deißmanns hat scharfe Angriffe erfahren. Es fehlt nicht an Gelehrten, die der Formel jede mystische Beziehung rundweg absprechen, ja von einer Christusmystik bei Paulus nichts wissen wollen [10]. Die meisten Forscher haben aber nur die ausnahmslose Deutung aller 164 Fälle als mystische Aussagen abgelehnt. In diesem Sinne haben sich z. B. ausgesprochen Joh. Weiß [11], H. Böhlig [12], F. Prat [13], L. Brun [14], H. E. Weber [15], P. Feine [16], F. Büchsel [17], H. Lietzmann [18], Bertrams [19], Posselt [20], Dibelius [21], Windisch [22]. Und darin verdienen sie Zustimmung. Eine Reihe von Stellen läßt sich nicht im Sinne der Christusmystik deuten. Es sind alle diejenigen, die nicht als Ausdruck der innigsten, dauernden Lebensverbundenheit des Christen mit seinem erhöhten Herrn aufgefaßt werden können.

Wir sondern diese zunächst aus. Sie lassen sich in folgende zwei Gruppen zusammenfassen:

1. Solche Stellen, die auf den Einfluß der LXX auf die Sprache des Apostels zurückzuführen sind, oder sich vielleicht aus spätgriechischem Sprachgebrauch erklären. Hier liegt keine Formel „in Christus" vor, die griechische Präposition hängt vielmehr vom Verbum ab. Es sind nur wenige Fälle:

---

[9] Derselbe, Paulus S. 111.

[10] Vgl. E. v. Dobschütz, in: Theol. Studien u. Kritiken 95 (1923—24) 326 f. u. Der Apostel Paulus I 42 f; J. Bang, in: Norsk Theologisk Tidskrift 1920, 35—88. 97—128.

[11] Theol. St. u. Kr. 1896, 1—33; Urchristentum S. 359 ff.

[12] Neutest. Studien f. G. Heinrici, Leipzig 1914, 170 ff.

[13] La théologie de S. Paul II (1923) 476 ff.

[14] Symbolae Arctoae I 19 ff.

[15] Neue kirchl. Zeitschr. 1920, 215 ff.

[16] Der Apostel Paulus S. 559 ff.

[17] Der Geist Gottes im N. T. S. 292 A. 3.

[18] Zu Röm. 6, 11 (im „Handbuch z. N. T.").

[19] Das Wesen des Geistes S. 96 ff.

[20] Berliner philol. Wochenschrift 1918, 887.

[21] Vgl. zu 1 Thess. 3, 8; 4, 2.

[22] Der 2. Korintherbrief S. 40 ff.

a) Sich rühmen „in Christus" 1 Kor. 1, 31; 2 Kor. 10, 17; Phil. 3, 3. Da Paulus dieses Verb auch in zahlreichen andern Fällen mit der Präposition ἐν (in) verbindet, wo wir sinngemäß den Genitiv setzen (Gottes Röm. 2, 17; 5, 11; der Menschen 1 Kor. 3, 21; 2 Thess. 1, 4; des Gesetzes Röm. 2, 23; der Drangsale Röm. 5, 3; fremder Arbeit 2 Kor. 10, 15; der Schwachheiten 2 Kor. 12, 9; des Kreuzes Gal. 6, 14), so ist diese Fassung auch für die drei genannten Stellen anzunehmen.

b) Hoffen 1 Kor. 15, 19: „Wenn wir nur in diesem Leben (= für d. L.) unsere Hoffnung in (= auf) Christus gesetzt haben, so sind wir bemitleidenswerter als alle Menschen." Hier liegt eine Nachbildung der LXX-Sprache vor; vgl. Ps. 55, 5; Ri. 9, 26; 4 Kön. 18, 5.

2. Alle Stellen, die ein Handeln Gottes in Christus oder ein Vorhandensein himmlischer Güter in ihm zum Ausdruck bringen[23]. Paulus gebraucht die Formel „in Christus" nicht ausschließlich dann, wenn er von der Seins- und Lebensverbindung spricht, in welcher der Christ mit seinem erhöhten Herrn steht, sondern öfters auch dann, wenn er von dem objektiven Vollzug der Erlösung durch Gott redet. Deshalb geht der mystische Charakter all jenen Stellen ab, in denen von dem in der Geschichte offenbar gewordenen Tun Gottes zum Heile der Menschen die Rede ist. Dabei macht man allerdings die Wahrnehmung, daß in nicht wenigen Fällen die Entscheidung, ob mystisch oder nichtmystisch, nicht mit Sicherheit zu treffen ist. Das rührt daher, daß Paulus nicht immer scharf zwischen dem geschichtlichen Akt, in dem Gott durch Christus die Erlösung vollbracht hat, und der fortdauernden Wirksamkeit des Mittlers scheidet. Nicht mystisch orientiert sind folgende Stellen:

1 Thess. 5, 18: „Danket für alles; denn das ist der Wille Gottes, der in Christus Jesus euch kund geworden ist."

2 Kor. 5, 19: „Gott hat in (= durch) Christus die Welt mit sich versöhnt." Die gleiche Aussage mit διά Röm. 5, 11: „durch den wir jetzt die Erlösung bekommen haben", und 2 Kor. 5, 18: Gott hat uns mit sich durch Christus versöhnt.

Röm. 3, 24: „Sie werden umsonst gerecht gemacht durch seine Gnade auf Grund der Erlösung in Christus Jesus." Die Erlösung findet nicht bei jeder Vereinigung eines neubekehrten Christen mit dem erhöhten Herrn immer aufs neue statt, sondern ist einmal durch eine Tat Christi, seinen Opfertod, vollzogen worden[24].

Kol. 1, 16: „Alles ward in ihm geschaffen" ist entweder instrumental (= durch) oder lokal (= in und mit Christus) zu deuten.

Kol. 1, 13 f.: „Er hat uns versetzt in das Reich seines lieben Sohnes, in dem (= durch den) wir die Erlösung haben, die Vergebung der Sünden."

Kol. 2, 15: Gott hat über die feindlichen Geistermächte „in ihm" (durch seine Erweckung und Erlösung) triumphiert.

Eph. 2, 13: „Jetzt seid ihr, die einst Fernen (V. 12), in Christus Jesus zu Nahen geworden in Christi Blut." „In Chr. Blut" nimmt „in Chr." auf, daher ist wohl an einen einmaligen Akt (Christi Tod bzw. die Taufe auf Christi Tod) gedacht.

---

[23] Vgl. etwa H. E. Weber, a. a. O. S. 220 f; J. Weiß, Urchristentum S. 360.

[24] So gut Lietzmann, Röm. z. St.; vgl. Röm. 5, 8 f.

Damit sind die nichtmystischen Fälle nicht erschöpft. Der gleiche Sprachgebrauch liegt noch vor Gal. 3, 13 f.; Röm. 8, 39; Kol. 2, 3. 9. 15; Eph. 1, 20; 2, 13; 4, 32, vielleicht auch noch an einigen weiteren Stellen des Eph., eines Briefes, in dem das heilsgeschichtliche Wirken Gottes besonders stark betont wird. Andere Stellen sind strittig.

In der überwiegenden Mehrzahl der Fälle drückt die Formel „in Christus" jedoch ein mystisches Verhältnis des Christen zum erhöhten Christus aus. Es sind Aussagen der mannigfachsten Art und von ganz verschiedenem Stimmungsgehalt; sie haben aber alle das Gemeinsame, daß sie von einem Sein in Christus, einer geheimnisvollen Lebensverbindung mit ihm, von Gütern und Kräften reden, die in dieser Christusverbundenheit ihre Quelle besitzen oder doch dieses mystische Verbundensein zum Hintergrund haben. Diese Stellen in besondere Gruppen zusammenzufassen, ist bei der Mannigfaltigkeit der Gesichtspunkte nur unvollkommen möglich [25].

„In Christus sein" bedeutet ein neues, ganz andersgeartetes Leben besitzen: „Wenn einer in Christus ist, so ist er eine neue Schöpfung" (2 Kor. 5, 17). Darum kann der Apostel von sich sagen: „Was ich bisher als Gewinn ansah . . ., halte ich alles für Unrat, um Christus zu gewinnen und in ihm erfunden zu werden" (Phil. 3, 7). Durch ihre Verbundenheit mit Christus sind die Christen Söhne Gottes (Gal. 3, 26), für Gott lebendig (Röm. 6, 11), Heilige (Phil. 1, 1; 4, 21), Geheiligte (1 Kor. 1, 2), Licht (Eph. 5, 8), haben Zutritt zum Vater (Eph. 3, 12), brauchen das Verdammungsgericht nicht fürchten (Röm. 8, 1: „es gibt keine Verurteilung für die, welche in Christus sind"). Sie haben Freiheit gegenüber dem Gesetz, das die Menschen einst knechtete (Gal. 2, 4). Jeder Christ soll ein Vollkommener in Christus sein (Kol. 1, 28). Das „Sein in Christus" sichert ihnen die Auferstehung (1 Thess. 4, 17; 1 Kor. 15, 22).

Aus dem „Sein in Christus" strömt dem Christen besondere Kraft, Stärke, Freude, Freudigkeit, Zuversicht zu. Ergreifend ist das Geständnis des Apostels: „Zu allem habe ich Kraft in dem, der mich stärkt" (Phil. 4, 13). So kann er Eph. 6, 10 mahnen: „Werdet stark im Herrn und in der Kraft seiner Stärke." Christen sind Menschen der Freude. Ihre Lebensgemeinschaft mit Christus schenkt sie ihnen immer aufs neue. Darum kann Paulus seine freudige Stimmung bezeugen (Phil. 4, 10: „ich freute mich sehr im Herrn") und seine Gemeinden zur Freude ermuntern („freuet euch im Herrn" Phil. 3, 1; 4, 4). Aus seiner Christusverbundenheit schöpft er Mut und Zuversicht in allen Lebenslagen („in Christus habe ich gutes

[25] Vgl. die Versuche von H. E. Weber, a. a. O. S. 222 f.; L. Brun, a. a. O. S. 19 ff; Sommerlath, Der Ursprung des neuen Lebens S. 93 ff.

Recht, dir zu befehlen, was recht ist" Phm. 8), nicht zuletzt in der Gefangenschaft (Phil. 2, 19: „Ich hoffe aber im Herrn Jesus, den Timotheus in Bälde zu euch schicken zu können", ja „ich vertraue im Herrn, daß ich auch selber bald kommen kann" 2, 24). In seiner Christusgemeinschaft wurzelt auch das Vertrauen in seine Gemeinden: „ich vertraue auf euch im Herrn, daß ihr keine andere Gesinnung annehmet" (Gal. 5, 10); „wir vertrauen im Herrn auf euch, daß ihr, was wir befehlen, auch tut" (2 Thess. 3, 4). Voll Freude kann er den Philippern schreiben, daß die Mehrzahl der Brüder, im Herrn vertrauend auf seine Gefangenschaft, es noch eifriger wagt, furchtlos das Gotteswort zu reden (Phil. 1, 14).

Aus der Überzeugung des Apostels, daß die Christusverbundenheit überaus kostbar ist, versteht man seine Mahnung: „So stehet (fest) im Herrn" (Phil. 4, 1), „wandelt in ihm" (Kol. 2, 6), und sein freudiges Bekenntnis: „jetzt leben wir, wenn ihr feststehet im Herrn" (1 Thess. 3, 8).

Einen sehr breiten Raum nehmen die Stellen ein, die von einem Dienen, Arbeiten „in Christus" sprechen [26]. H. E. Weber hat richtig beobachtet, daß hier die Formel „im Herrn" besonders stark vertreten ist.

Das Ehepaar Aquila und Priska nennt Paulus „seine Mitarbeiter in Christus Jesus" (Röm. 16, 3) und Urbanus „seinen Mitarbeiter in Christus" (Röm. 16, 9). Von Tryphaina und Tryphosa rühmt er, daß „sie sich mühen im Herrn" (Röm. 16, 12), von Persis, daß „sie sich viel gemüht habe im Herrn" (ebd.). Das gleiche wird er sagen wollen, wenn er von Apelles als „dem bewährten in Christus" spricht (Röm. 16, 10), also seine Verdienste um die christliche Sache meinen. „Auserwählt im Herrn" ist der Titel, den er Rufus gibt (Röm. 16, 13); seine Bedeutung ist nicht klar. Nicht auf den Dienst des Evangeliums, sondern auf die Arbeit an der eigenen sittlichen Vervollkommnung zielt 1 Kor. 15, 58: „wisset, daß eure Arbeit nicht vergeblich ist im Herrn", d. h. die Verbundenheit, in der sie mit Christus stehen, verbürgt den Erfolg. Auf die Missionstätigkeit dagegen geht 1 Kor. 9, 1 f.: „Seid ihr nicht mein Werk im Herrn? . . . Das Siegel meines Apostolats seid ihr im Herrn." Ebenso 2 Kor. 2, 12: „Als ich nach Troas zur Verkündigung des Evangeliums Christi kam, war mir eine Türe aufgetan im Herrn." Was er seinen Gemeinden verkündet, entströmt seinem christusgeeinten Innern: „vor Gott in Christus rede ich" (2 Kor. 2, 17; 12, 19).

Seinen Gehilfen Tychikus nennt der Apostel Kol. 4, 7 „seinen geliebten Bruder und treuen Gehilfen und Mitknecht im Herrn" (ähn-

[26] Vgl. Böhlig, a. a. O. S. 173 f; H. E. Weber, a. a. O. S. 219.

lich (Eph. 6, 21). 1 Thess. 5, 12 spricht er von solchen, die den Thessalonichern „vorstehen im Herrn". Verwandt mit diesem Gebrauch der Formel ist 1 Kor. 4, 15: „Wenn ihr 10 000 Pädagogen hättet in Christus, so doch nicht viele Väter." Ein Amt oder eine besondere Aufgabe ist Kol. 4, 17 vorausgesetzt: „Habe acht auf dein Amt, das du im Herrn erhalten hast, und erfülle es."

In den gleichen Gedankenkreis gehört es, wenn Paulus von sich als einem Gebundenen, Gefesselten im Herrn (Eph. 4, 1) oder von seinen Fesseln in Christus (Phil. 1, 13) spricht, oder Epaphras seinen Mitgefangenen in Christus Jesus nennt (Phm. 23). Er trägt sie ja als Christi Herold, den Gott allenthalben (als seinen Gefangenen) in seinem Triumphzuge in Christus aufführt (2 Kor. 2, 14).

H. E. Weber möchte diese Gruppe, die von einem Dienst in Christo redet, nicht zu den Aussagen rechnen, die im engeren Sinne mystisch zu verstehen sind, aber doch wieder in diesen Gebrauch übergehen[27]. Man wird wohl sagen dürfen: Durch unsere Formel soll diese Arbeit und dieses Fesselntragen als eine der profanen Sphäre entnommene Tätigkeit charakterisiert werden, eben weil sie von solchen getan wird, die in mystischer Union mit dem erhöhten Christus stehen und für ihn, zu seiner Ehre, zur Förderung seines Werkes arbeiten. Es ist ein Tun, das ganz in der Sphäre Christi, in der heutigen theologischen Sprache ausgedrückt: „in der übernatürlichen Sphäre" sich bewegt. Paulus und seine Mitarbeiter sind keine gewöhnlichen Arbeiter, Sklaven oder Gefangene, sondern Diener Christi (Kol. 1, 7), Diener des Evangeliums (vgl. 1 Thess. 3, 2 „Timotheus, Diener Gottes im Evangelium Christi"). Es kann darum nicht zweifelhaft sein, daß wir diese Stellen als mystische Aussagen fassen müssen.

Eine weitere Gruppe bilden alle jene Stellen, welche die Zugehörigkeit zur christlichen Kirche als dem Leibe Christi bedeuten. Wenn sie auch, um mit Joh. Weiß zu reden[28], kein besonderes mystisches Pathos zeigen, so sind sie doch nur auf Grund der paulinischen Vorstellung verständlich, daß jeder Christ bei seiner Bekehrung in eine geheimnisvolle, fortdauernde Seins- und Lebensgemeinschaft mit Christus tritt. Man hat mit Recht betont, daß diese Stellen in den meisten Fällen einfach mit unserm Adjektiv „christlich" übersetzt werden können, also stark formelhaft klingen. Dabei ist aber doch zu beachten, daß der Ausdruck ἐν Χριστῷ, mag er auch schon zur Formel geworden sein, auch als Formel noch vielsagender ist als unser Wort „christlich".

Ganz formelhaft sind die Wendungen: „Die Gemeinden von Judäa in Christus" (= die Christengemeinden) Gal. 1, 22; „die Gemeinden Gottes in Judäa in Christus" 1 Thess. 2, 14; „die aus dem Hause des

---

[27] A. a. O. S. 219. [28] Urchristentum S. 360.

Narzissus, die in Christus sind" (= die christlichen Glieder des Hauses des Narzissus) Röm. 16, 11. Hierher gehört auch die Bezeichnung der korinthischen Christen als unmündige Christen („Unmündige in Christus" 1 Kor. 3, 1). In ähnlicher Weise kann Paulus sich selbst als „einen Menschen in Christus" bezeichnen (2 Kor. 12, 2). Daß aber auch in diesen formelhaften Bezeichnungen mehr oder weniger an mystische Einigung mit dem erhöhten Herrn gedacht ist, zeigt besonders deutlich Röm. 16, 7. Die Übersetzung „die vor mir Christen geworden sind", so richtig sie an sich sein mag, erschöpft die paulinische Vorstellung doch nicht. Paulus will sagen: die vor mir in mystische Lebensgemeinschaft mit Christus getreten sind. Wenn es Gal. 3, 28 heißt: „Ihr alle seid einer in Christus", so ist wieder mehr an den Leib Christi gedacht, aber es ist doch nicht bedeutungslos, daß es unmittelbar vorher heißt: „Ihr alle, die ihr in Christus (hinein) getauft seid, habt Christus angezogen."

Das Verhältnis der Christen untereinander, das ein echt christliches sein soll, d. h. so, wie es sich für Leute geziemt, die in innigster Lebensverbindung mit Christus stehen, zu seinem mystischen Leibe gehören, betreffen Stellen wie Röm. 16, 1: „Ich empfehle euch Phöbe . . ., nehmt sie auf im Herrn, würdig der Heiligen"; Phil. 2, 29: „Nehmt ihn (Epaphroditus) auf im Herrn mit aller Freude"; Phil. 4, 21: „Grüßt jeden Heiligen in Christus Jesus" (als Bruder in Christus, als christlichen Mitbruder); 1 Kor. 16, 19: „Es grüßen euch im Herrn vielmals Aquila und Priska mit ihrer Hausgemeinde." Auch der Gruß muß der heiligen Sphäre entsprechen, in der die Christen leben, er muß Christusgeist atmen. Wenn Paulus Röm. 16, 8 den Ampliatus als „seinen Geliebten im Herrn" grüßen läßt, so bezeugt er, daß nicht eine rein menschliche, sondern eine in der Lebensverbindung mit Christus wurzelnde Liebe ihn bewegt.

Die Übersicht, die bei weitem nicht alle Stellen mit „in Christus" berücksichtigt, zeigt zur Genüge, wie mannigfaltig und vielgestaltig der Gebrauch dieser Formel bei Paulus ist. Aber alle Stellen haben doch das miteinander gemein, daß Christus das Lebenselement der Christen ist, ihr neues Leben steht und fällt mit dem Bestand dieser mystischen Verbindung. Man möchte fast das Bild gebrauchen: so wie der Fisch im Wasser als seinem Lebenselement sich befindet und nur so lange lebt, als er darin ist, so lebt der Christ in Christus, zieht all seine Lebenskraft aus ihm und ist nur so lange Christ, als er in dieser Christusverbundenheit lebt.

Paulus drückt den Gedanken des „Seins in Christus" aber nicht ausschließlich durch die Formel „in Christus" aus. Er gebraucht auch andere Wendungen.

So spricht er zweimal vom „Anziehen des Christus“ [29]. Am deutlichsten spricht er sich über den Sinn dieses Ausdruckes Gal. 3, 26—29 aus: „Ihr alle seid Söhne Gottes durch den Glauben in Christus Jesus. Denn ihr alle, die ihr in Christus getauft wurdet, habt Christus angezogen. Da ist nicht mehr Jude noch Grieche, nicht mehr Sklave noch Freier, nicht mehr Mann und Weib: denn ihr seid alle einer in Christus. Wenn ihr aber (in dieser Weise) Christus angehört, so seid ihr damit auch (gleich ihm) Abrahams Same, Erben auf Grund der Verheißung.“ In dieser Gedankenentwicklung ist deutlich „in Christus“ (V. 26) = „Christum angezogen haben“ = „Christus gehören“ (V. 29). Vermittelt wird dieser Zustand durch die Taufe. Der Ausdruck „Christus anziehen“ [30] weist auf die Mysterien hin und ist für Paulus kein bloßes Bild, sondern drückt in der Sprache des heidnischen Kultes den Gedanken des Apostels treffend aus: der Christ wird durch die Taufe mit Christus eins (V. 28), wird nach Röm. 16, 7 „in Christus“. Da aber Christus nach Gal. 3, 16 Abrahams Same ist, so sind es auch die Christen, und somit sind sie Erben gemäß der an Abraham ergangenen Verheißung. Gegen diese Auffassung von Gal. 3, 27 spricht nicht Röm. 13, 14, wo Paulus die Adressaten auffordert: „Ziehet den Herrn Jesum Christum an“. Was objektiv im Sakrament grundgelegt ist, muß im sittlichen Leben zur Auswirkung kommen (vgl. Röm. 6, 11. 13). Mit Röm. 13, 14 berührt sich aufs engste die Kol. 3, 9 ff.; Eph. 4, 22 ff. ausgesprochene Mahnung, den alten Menschen mit seinen Taten auszuziehen und den neuen, das Ebenbild seines Schöpfers, anzuziehen. Auch hier treffen wir mystische Termini in ethischer Umbiegung (vgl. unten III, 3).

2. Die Christusgenitive.

Man hat auch in den Christusgenitiven (= des Christus) den Gedanken der paulinischen Christusmystik finden wollen und sie in Parallele mit der Formel „in Christus“ gestellt. So Deißmann [31], Reitzenstein [32] und Schmitz [33]. Gegen diesen „Versuch, die Zeugnisse für die paulinische Mystik zu vermehren“, hat jüngst v. Dobschütz schärfsten Einspruch erhoben [34]. Dieser Genitiv bezeichne vielmehr ein

---

[29] Vgl. Casel, in: Jahrb. f. Liturgiewissenschaft V (1925) 231.

[30] Vgl. Lietzmann z. St.; Clemen, Religionsgesch. Erklärung des NT [2] 1924, 162 f.

[31] Paulus S. 126.

[32] Hell. Mysterienreligionen S. 334.

[33] Die Christusgemeinschaft des Paulus im Lichte seines Genetivgebrauchs (1924).

[34] Theol. Stud. und Kritiken 95 (1923/24) 326 f.

Abhängigkeitsverhältnis und werde von Paulus gerade im Sinne der Hörigkeit (wie Sklave Christi) gebraucht. Paulus, der Rabbinenschüler, denke vorwiegend in Rechtsbegriffen. „Man kann seine Gedanken gar nicht ärger vergewaltigen, als wenn man diese Rechtsbegriffe ausmerzt und durch mystische ersetzt."

Es ist zuzugeben, daß die Christusgenitive an sich die mystische Verbindung des Gläubigen mit ihrem Herrn nicht zum Ausdruck bringen. Es finden sich aber doch Fälle, in denen man mehr oder weniger deutlich erkennen kann, daß Paulus das Verhältnis zu Christus, von dem er unter Gebrauch des Genitivs spricht, nicht rein rechtlich, sondern zugleich mystisch denkt[35]. In seiner Vorstellungswelt halten sich eben, wie aus der Häufigkeit der Formel „in Christus" ersichtlich ist, die juristische und mystische Kategorie die Wage, ja da, wo er von der Zugehörigkeit zu Christus spricht, überwiegt die mystische Anschauung. So haben in mehreren Fällen Verbalverbindungen mit Christus im Genitiv deutlich mystische Färbung, z. B. Gal. 3, 29 (siehe oben S. 16); 5, 24: „Die Christus J. angehören, haben ihr Fleisch gekreuzigt" (der Anklang an Röm. 6, 6 zeigt, daß Paulus den Genitiv im Sinne vom „Sein in Christus" denkt); 1 Kor. 1, 12: Die Losung „ich bin des Paulus" usw. wird durch die Frage: „Ist Paulus für euch gekreuzigt worden, oder seid ihr auf den Namen des Paulus getauft?" abgewiesen. 1 Kor. 15, 23 sind die „des Christus" die „in Christus Seienden" (so 1 Thess. 4, 16: Die Toten in Christus). Röm. 8, 9: „der ist nicht sein (d. h. Christi). Wenn aber Christus in euch ist, ..." Vielleicht dürfen wir auch 2 Kor. 10, 7 hierherziehen: „Wenn einer sich zuschreibt, Christus anzugehören, so soll er doch auch dies bei sich bedenken, daß wir ebensogut Christus angehören wie er."

Damit ist diese Frage aber **nicht** erledigt. In den paulinischen Briefen finden sich nicht weniger als 61 **Substantive** — und es handelt sich durchweg um religiöse Grundbegriffe des Apostels —, mit denen „Christus", „Christus Jesus", „der Herr" im Genitiv verbunden erscheint. Deißmann[36] hat nun behauptet, daß auch in diesen eigentümlichen Genitivverbindungen die paulinische Anschauung der mystischen Vereinigung des Christusangehörigen mit seinem himmlischen Herrn, das sonst hauptsächlich durch die Formel „in Christus" dargestellt werde, zum Ausdruck komme und dafür den Namen „Genitivus mysticus" vorgeschlagen. Sein Schüler Otto Schmitz[37] hat diesem Problem eine eigene Untersuchung gewidmet und ist darin der These Deißmanns beigetreten, möchte aber bei dem Namen „allgemein charakterisierender Genitiv" bleiben. Am Namen liegt schließlich nichts. Es kommt darauf an, ob die Sache richtig ist. Und da sind zwei Dinge richtig und für uns wichtig:

---

[35] Vgl. etwa **Schmitz**, Das Lebensgefühl des Paulus S. 127.
[36] Paulus[1] 1911, 94 f.
[37] Siehe oben S. 16.

1. Von diesen Christusgenitiven lassen sich jedenfalls nicht alle in die hergebrachten Kategorien der Grammatik (Gen. objectivus, subjectivus, auctoris, possessivus) einreihen. Das hat Schmitz deutlich gezeigt. Er hat auch bewiesen, daß nicht nur bei den LXX und in originalgriechischen jüdischen Schriften, sondern auch in Inschriften aus griechischen Ländern sich eigentümliche Genitivverbindungen vorfinden, die jeder Einreihung in die herkömmlichen grammatischen Kategorien spotten.

2. In einer Reihe von diesen Fällen findet die paulinische Anschauung von der Christusgemeinschaft ihren deutlichen Ausdruck. Eine kleine Anzahl von Beispielen soll dies deutlich machen:

Die Liebe des Christus: Paulus schreibt 2 Kor. 5, 14: „Die Liebe des Chr. drängt uns, die wir das Urteil haben, daß einer für alle gestorben ist; also sind alle gestorben." Der Gen. obj. liegt hier nicht vor, weil der Apostel das Objekt der Liebe, wenn es eine Person ist, mit εἰς (in = zu) ausdrückt; so Kol. 1, 4: „Wir haben gehört von euerm Glauben in Chr. J. und von der Liebe, die ihr habt zu allen Heiligen." Aber auch die Fassung als Gen. subj. (= die Liebe, die Christus zu uns hat), die gewiß plausibler und passender erscheint, wird dem Zusammenhang nicht gerecht, da Paulus in erster Linie an eine gegenwärtige Macht denkt, nicht an die in der Vergangenheit liegende Liebestat, die Christus am Kreuze für uns vollbracht hat. Paulus führt ja zu seiner Verteidigung aus: Ich empfehle mich nicht selbst; denn für mich tue ich überhaupt nichts. Bin ich in Ekstase, so gilt das Gott, rede ich außerhalb der Ekstase, so gilt das euch. Denn mich treibt die Liebe Christi, die will, daß die Seinen nicht für sich selber, sondern für ihn leben. Unser Sätzchen hat also den Sinn: Nicht egoistische Motive sind die Beweggründe für das Handeln des Apostels, ihn treibt die geheimnisvolle Macht der Liebe Christi, sie allein bestimmt sein Tun. Diese Macht hat ihren Quellgrund in dem gegenwärtig gehaltenen Tatbestand der Todesgemeinschaft der „vielen" mit dem einen Christus. Gewiß denkt Paulus an eine Tat der Vergangenheit, den Kreuzestod, aber dieses Ereignis steht in seiner übergreifenden, sich in die Gegenwart erstreckenden Wirkung vor seiner Seele. Also eine gegenwärtige Macht, die als Liebe Christi bezeichnet wird, treibt, bewegt und beherrscht ihn. Diese stammt aus seiner mystischen Verbundenheit mit Christus.

Der gleiche Tatbestand liegt Eph. 3, 14—19 in V. 19 vor: „Deshalb beuge ich meine Knie vor dem Vater, . . . er möge euch nach dem Reichtum seiner Herrlichkeit verleihen, (1) daß ihr an Kraft stark werdet am inwendigen Menschen durch seinen Geist, (2) daß Christus durch den Glauben in euern Herzen wohne und ihr in der Liebe eingewurzelt und begründet

werdet, damit ihr fähig werdet, (a) zu erfassen samt allen Heiligen, wie breit und lang, wie hoch und tief (der Christusbau in euren Herzen ist), (b) und zu erkennen die Liebe Christi, die alle Erkenntnis überragt." Die Deutung als Gen. obj. läßt sich nicht durchführen. Paulus hätte gewiß nie gesagt, daß unsere Liebe zu Christus alle Erkenntnis übersteigt. Ist aber nicht die Liebe, die Christus zu uns hat, gemeint? Diese Auffassung läßt sich ohne Zweifel hören. Da aber die ganze Stelle stark mystischen Klang hat (vgl. „daß Chr. in euern Herzen wohne"), so liegt es doch näher, den Ausdruck als gedankliche Einheit zu fassen (= Christusliebe) und darunter den lebendigen, durch die „in Christus Seienden" fließenden Strom der Christusliebe zu verstehen, in dessen Tiefe man immer wieder erkennend eintaucht, ohne jemals den Grund zu erreichen. Sicher ist auf alle Fälle, daß Paulus hier nicht an jenes geschichtliche Ereignis denkt, in welchem die Liebe Christi sich vor aller Augen manifestiert hat, sondern an eine gegenwärtige in den Christen wirkende Macht.

Die Geduld des Christus (2 Theff. 3, 5): „Der Herr aber richte eure Herzen auf die Liebe Gottes und die Geduld Christi." Paulus denkt nicht an die Geduld, die Christus in seinem Leben geübt hat. Darauf weist der Zusammenhang in keiner Weise hin. Zudem gebraucht der Apostel nie diesen griechischen Ausdruck, wenn er von den Leiden Christi redet, in denen sich seine Geduld so herrlich gezeigt hat. Der Sinn ist vielmehr folgender: Paulus wünscht den Lesern die Geduld, die in ihnen wohnen muß, weil Christus in ihnen wohnt und wirkt.

Werk des Christus: Phil. 2, 30 rühmt der Apostel von Epaphroditus (der die Gabe der Gemeinde überbracht hat): „um des Werkes Christi willen hat er sein Leben dem Tode ausgesetzt." Es ist hier nicht ein Werk gemeint, das Christus getan hat, aber Paulus denkt auch nicht daran, daß es für Christus getan wird. Er nennt ein solches Werk (Evangeliumsverkündigung und was damit zusammenhängt, hier Überbringung der Unterstützung für den Apostel) auch Werk des Glaubens (1 Theff. 1, 3), Werk des Dienstes (Eph. 4, 12). Der Genitiv soll es als der Sphäre Christi angehörend charakterisieren („Christuswerk"). Deutlicher läßt 1 Kor. 15, 58 den pneumatischen Zusammenhang erkennen: „Also, meine geliebten Brüder, seid fest, unwandelbar, wachset im Werk des Herrn allewege, da ihr wißt, daß euer Mühen im (ἐν) Herrn nicht vergeblich ist". Der Ausdruck „Mühen im Herrn" zeigt uns, daß auch „Werk des Herrn" der mystischen Sphäre angehört. Es handelt sich hier nicht um Evangeliumsverkündigung im eigentlichen Sinn, sondern einfach um das christliche Leben: werdet immer vollkommenere Christen und laßt euch keine Mühe verdrießen, denn diese Arbeit wird reichen Lohn einbringen. Dieselbe Erscheinung haben wir 1 Kor. 16, 10: „er (Timotheus) wirkt das Werk des Herrn ebenso wie ich." Das Werk, das T. wirkt, bezieht sich nicht

auf den Herrn; es liegt ein einheitlicher Ausdruck vor: Herrenwerk (Christuswerk). Das Werk geschieht im Herrn (vgl. „Mitarbeiter im Herrn"), steht in engster Beziehung zum Herrn. Es ist nicht profane, irdische Arbeit, sondern gehört der Christussphäre an. So hat Paulus auch keine Sehnsucht nach den Philippern, wie sich Menschen nach andern sehnen mögen, sondern Christussehnsucht (Phil. 1, 8).

Gefangener des Christus: „Deshalb (bitte) ich, Paulus, Gefangener Christi Jesu für euch Heiden (Eph. 3, 1)." Paulus will nicht sagen, daß Christus ihn zum Gefangenen gemacht habe (= Gen. subj.), auch nicht, daß er für Christus die Fesseln trage; er sagt ja ausdrücklich, daß er das für die Heiden tue. Er nennt sich so, weil er sich in mystischer Gemeinschaft mit Christus weiß, seine Gefangenschaft also auch in dieser Sphäre liegt. Darum kann er auch einfach sagen: „ich, der Gefangene im Herrn" (Eph. 4, 1).

Diese Beispiele mögen genügen. Folgendes scheint mir sicher zu sein:

1. Bei Paulus kommen auffällig viele solche Christusgenitive vor. In sehr vielen Fällen könnte man den Genitiv einfach streichen. Für unser Sprachgefühl ist er des öfteren wirklich überflüssig. Es ist ganz ähnlich wie bei der Formel „in Christus". Auch sie ist für unser Empfinden oft überflüssig, ja der Satz würde sich glatter lesen, wenn sie fehlte. Das deutet darauf hin, daß beide sprachlichen Erscheinungen denselben sprachpsychologischen Grund haben.

2. Es ist sicher, daß man in vielen Fällen mit den bisherigen grammatischen Kategorien nicht auskommt. Es ist aber ebenso sicher, daß nicht alle Fälle in gleicher Weise zu deuten sind. In der Verallgemeinerung liegt die Schwäche der These von Schmitz. In einer lehrreichen Besprechung hat Dibelius [38] seine Anschauung dahin zusammengefaßt, daß auszuscheiden haben a) Gelegenheitskonstruktionen, die unter rhetorischem Zwang zustande kommen, z. B. 1 Kor. 7, 22 „der Freigelassene des Herrn" und 1 Kor. 9, 21; b) traditionelle Genitivverbindungen, die ihre Prägung nicht von Paulus bekommen haben, sondern von ihm übernommen und in seiner Weise umgetönt worden sind (Christusglaube, Christusevangelium).

3. Diese Christusgenitive schließen sich mit Vorliebe an solche Substantive an, die bedeutsame paulinisch-theologische Begriffe sind: Evangelium, Glaube, Liebe, Blut, Wahrheit, Kraft, Friede, Leben, Parusie, Pneuma, Kreuz, Leib usw. Welches ist der sprachpsychologische Grund,

[38] Theol. Blätter III (1924) 282 ff. Er möchte aber, obwohl er Schmitz sonst in der Sache recht gibt, von der üblichen grammatischen Bezeichnung nicht abgehen.

der den Apostel zu diesen eigentümlichen Ausdrücken veranlaßt? Für den, der in der Formel „in Christus" ein mystisches Verhältnis ausgesprochen findet, kann kein Zweifel bestehen: es ist die paulinische Anschauung von dem innigen mystischen Verhältnis des Christen zum himmlischen Herrn. Es liegt also in beiden Fällen derselbe sprachpsychologische Grund vor. Dieser braucht nicht immer im hellen Bewußtsein des sprechenden und schreibenden Apostels gestanden zu haben; ja man wird sogar annehmen müssen, daß er als latent, im Unterbewußtsein vorhanden ihm diese Verbindungen auf die Zunge gelegt hat.

Aus sich allein, also ohne die aus anderen Äußerungen des Apostels gewonnene Kenntnis der paulinischen Christusmystik, könnte der mystische Sinn dieser Genitive kaum erkannt werden. Aber im Lichte dieser wird er doch in vielen Fällen deutlich.

3. „Christus in uns".

Die *andere* Seite des mystischen Verhältnisses zwischen Christus und dem Menschen, das Sein oder Wohnen Christi im Christen, begegnet uns in den paulinischen Briefen verhältnismäßig selten. Wir finden aber doch eine Reihe von Stellen, aus denen mit aller Deutlichkeit hervorgeht, *daß auch der Gedanke der Einwohnung Christi* — nicht etwa bloß des Geistes — *dem Apostel geläufig war*. Eine eigentliche *Formel*, die derjenigen entspräche, die das „Sein in Christus" (*ἐν Χριστῷ*) zum Ausdruck bringt, liegt jedoch nicht vor.

Röm. 8, 9—11 spricht sich Paulus zur Charakterisierung des mystischen Verhältnisses so aus: „Ihr seid aber nicht im Fleische, sondern im Geiste, wenn anders der Geist Christi *in euch wohnt*. Wer aber den Geist Christi nicht hat, der ist nicht sein. Wenn aber Christus *in euch* (wohnt), dann ist der Leib tot wegen der Sünde, der Geist aber Leben um der Gerechtigkeit willen." Paulus weiß sich also mit den Adressaten des Briefes in der Überzeugung eins, daß im Christen, und zwar in jedem Christen, Christus selber seine Wohnung aufgeschlagen hat. Eine weitere bedeutsame Aussage begegnet uns in 2 Kor. 13, 2—5. Paulus hat bei seinem zweiten Aufenthalt in Korinth gelegentlich der sog. Zwischenreise den lasterhaften Gliedern der Gemeinde gegenüber Milde und Schonung walten lassen (12, 21). Das ist ihm übel ausgelegt worden. Man hat seine apostolische Autorität, die besondere Macht verleiht, in Zweifel gezogen, ja geradezu geleugnet. Seine Widersacher haben sich nicht gescheut zu sagen: „Seine Briefe sind freilich wuchtig und kraftvoll, aber sein persönliches Auftreten ist schwächlich, und seine Rede nichts wert" (10, 10). Man hat ihm also vorgeworfen, daß er bei

seiner persönlichen Anwesenheit den Beweis habe vermissen lassen, daß er in Kraft besonderer, vom himmlischen Herrn empfangener Vollmacht spreche, oder wie Paulus dafür sagt, „daß Christus in ihm rede" (13, 3). Mit Recht betont Reitzenstein[39], daß der Apostel den stärksten Ausdruck gebraucht, den er gebrauchen kann. Für ihn handelt es sich hier ja nicht bloß darum, daß Christus in ihm wohnt wie in andern Christen, sondern daß er auch aus ihm spricht, daß also seine Anordnungen wie Anordnungen Christi aufzunehmen sind. Paulus muß seine apostolische Autorität verteidigen. Darum kündigt er nun den Korinthern einen neuen Besuch an (13, 1) und droht ihnen, daß er — falls die gerügten Mißstände nicht behoben seien (13, 7 ff.) — den vermißten Beweis (13, 3 a) führen werde und zwar durch ein schonungsloses Strafgericht an den unbußfertigen Sündern (13, 2). Dann werde sich zeigen, daß der in ihm wohnende und durch ihn wirkende Christus ihnen gegenüber nicht schwach sei, sondern sich an ihnen als kraftvoll erweise (13, 3 b)[40]. Wenn sie bisher nur Schwäche an ihm gesehen hätten, so erkläre sich das daraus, daß er infolge seiner mystischen Einheit mit Christus („in ihm" 13, 4) das gleiche wie dieser erleben müsse, der früher in Schwachheit gekreuzigt, dann aber durch Gottes Kraft auferweckt wurde. Darum, meint der Apostel weiter, sollen sie lieber sich selbst prüfen: „Oder erkennt ihr etwa nicht (= ihr erkennt doch), daß Jesus Christus in euch ist? Es müßte denn sein, daß ihr unbewährt wäret" (13, 5). Paulus fordert also die Korinther auf, daß sie — statt seine apostolische Vollmacht zu bezweifeln — lieber ihren Christenstand einer ernstlichen Prüfung unterziehen sollen, ob er noch existiert. Und dabei gebraucht er für das, was wir als Christenstand bezeichnen können, den Ausdruck „Christus ist in euch". Dieser schwierige Abschnitt des 2 Kor. gibt uns somit die wichtige Erkenntnis, daß Christus in jedem wirklichen Christen wohnt, aber in seinem Apostel andere Wirkungen in Wort und Werk vollbringt als in den gewöhnlichen Christen, die ein solches Charisma nicht haben.

Auf alle Gläubigen bezieht sich auch Eph. 3, 16 ff. (Text s. oben S. 18 f.). Wir lernen daraus, daß die Einwohnung Christi mehr oder weniger vollkommen, in geringerem oder höherem Grade vorhanden sein kann. Der Apostel spricht hier den ihm sehr geläufigen Gedanken aus, daß im sittlichen Leben zur Ausprägung und Ausgestaltung kommen müsse, was beim Eintritt in das Christentum

---

[39] Hell. Mysterienreligionen S. 370.

[40] 13, 10 umschreibt dies so: „Damit ich anwesend nicht zu streng zu verfahren brauche entsprechend der Vollmacht, die mir der Herr gegeben hat zum Erbauen und nicht zum Zerstören" (= 10, 8).

objektiv-sakramental grundgelegt wurde [41]. Einwohnung Christi und Kräftigung des inneren Menschen laufen parallel, jene hat also einen religiös-sittlichen Zweck. Als solcher wird hier eine tiefere Erkenntnis Gottes und des herrlichen uns bereiteten Erbes (= 1, 18) und der Christusliebe, die alle Erkenntnis übertrifft, bezeichnet. Und als Endziel steht dem Apostel die Erreichung der religiös-sittlichen Vollkommenheit des Christenstandes, „das Werden zur wirklichen Fülle Gottes“ (3, 19), vor der Seele.

Der Gedanke, daß Christus in den Christgläubigen wohne und der Zweck dieser Einwohnung darin bestehe, immer größere und tiefgreifendere religiös-sittliche Wirkungen in ihnen hervorzubringen, hat in Gal. 4, 19 einen wunderbar plastischen Ausdruck gefunden. Paulus ringt in diesem Briefe um seine geliebten Galater, die seine Widersacher ihm abspenstig machen wollen: „Meine Kinder, um die ich wiederum Geburtswehen leide, bis Christus in euch Gestalt gewinnt: ach ich wollte, ich wäre jetzt bei euch und könnte bald diese, bald jene Töne anschlagen, denn ich weiß nicht ein noch aus mit euch.“ Schon einmal hat Paulus Geburtswehen um die Galater gelitten, damals, als er sie für Christus gewonnen hat. Jetzt tut er es abermals. Diese Geburt ist erst dann wirklich beendet, wenn Christus in ihnen Gestalt gewonnen, in ihnen als neues Ich (vgl. Gal. 2, 20) lebendig und lebenskräftig geworden ist, wenn jeder von ihnen das Bild Christi in seinem Sein und Wesen zur vollen Ausprägung gebracht hat. Der Apostel will gewiß nicht sagen, daß die Galater von Christus getrennt seien, daß Christus nicht mehr in ihnen wohne. Aber sie schweben in der größten Gefahr, Christus zu verlieren. Sein Bild zeigt in ihnen nur noch schwache Umrisse, die zu erlöschen drohen. Paulus wünscht nun sehnlichst, daß Christi Gestalt sich in ihnen wieder deutlicher und kräftiger auspräge. Das ist ja das Ziel des Christenlebens. Jeder soll „vollkommen in Christus“ werden (Kol. 1, 28), das „Vollalter Christi“ erreichen (Eph. 4, 13). Der religiös-sittliche Charakter der Christusmystik ist hier besonders deutlich ausgesprochen. Mit Christus zieht eine neue Lebenskraft in den Menschen ein, die, wo sie ungehindert wirken kann, Christi Gestalt im Christen zur Ausprägung bringt.

Auch Kol. 1, 27 werden wir hierher ziehen dürfen. Paulus spricht V. 25 ff. von dem ihm verliehenen göttlichen Amt, den Heiden das Gotteswort zu verkünden, das Geheimnis, das verborgen war vor Äonen und Generationen, nun aber seinen Heiligen offenbar geworden ist: „ihnen wollte Gott kundtun, wie unermeßlich die Herrlichkeit dieses Geheimnisses bei den Heiden sei: Christus in euch, die Hoffnung auf Herrlichkeit“ (V. 27). Der Inhalt des „Geheimnisses“ ist nicht die Tatsache der

[41] Siehe unten III, 3.

Heidenpredigt, sondern ihr Inhalt: die Herrlichkeit des menschgewordenen Gottessohnes, dessen Einwohnung sichere Aussicht auf die jenseitige Herrlichkeit garantiert. Wenn man beachtet, daß in unmittelbarer Nachbarschaft zweimal sich mystische Aussagen finden (V. 24: Leidensmystik; V. 28: vollkommen in Christus), so wird man den Ausdruck „in euch" nicht mit „unter" oder „bei euch" (gepredigt) übersetzen, sondern als Ausdruck für die pneumatische Einwohnung Christi fassen [42]

Kol. 3, 9 f. fordert Paulus die Adressaten auf, den alten Menschen mit seinen (schlechten) Taten auszuziehen und den neuen Menschen, das Ebenbild seines Schöpfers, anzuziehen. Dazu haben wir zwei genaue Parallelen, von denn die eine, Röm. 13, 14 („ziehet den Herrn Jesus Christus an"), wie unsere Kol.-Stelle mystisch-ethischen, die andere, Gal. 3, 27 („die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen"), mystisch-sakramentalen Sinn hat. Danach will Paulus Kol. 3, 10 sagen, seine Leser sollen Christusmenschen werden, dafür sorgen, daß ihr innerer Mensch ganz dem Bilde Christi entspricht, ja ihn selber in sich aufnehmen. Daran knüpft er in loser Verbindung V. 11: „da gibts dann (d. h. wenn ihr in der Christussphäre lebt) weder Griechen noch Juden, weder Beschneidung noch Unbeschnittenheit, weder Barbaren noch Skythen, weder Sklaven noch Freie — sondern Christus ist alles und in allen (ἐν πᾶσιν), d. h. Christus faßt alle zu einer Einheit zusammen, er *ist* gleichsam diese Gesamtheit (Leib-Christi-Gedanke) und ist in jedem einzelnen Menschen (als dem Glied) [43].

Die bedeutsamste Stelle [44] haben wir bis zuletzt aufgespart, jene Aussage, deren mystischen Klang auch die Bestreiter einer paulinischen Christusmystik nicht leugnen [45]: „Ich bin durch das Gesetz dem Gesetze gestorben, um für Gott zu leben. Mit Christus bin ich gekreuzigt. Es lebt also nicht mehr mein Ich, *sondern es lebt in mir Christus*. Was ich aber jetzt noch im Fleische lebe, das lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat" (Gal. 2, 19 f). Der Apostel ist wie Christus und mit Christus gestorben. Er denkt dabei, wie Röm. 6, 2 ff. zeigt, an die Taufe, die ihm den mystischen Tod symbolisiert und auch bewirkt. Weil Christus aber den Kreuzestod erlitten hat, kann Paulus sich wie Röm. 6, 6 als mitgekreuzigt bezeichnen. Dieses Mitgekreuzigtwerden mit Christus hat auf ihn die Wirkung ausgeübt, daß sein bisheriges Leben, das Leben im Fleische oder anders ausgedrückt das Leben des Todesleibes (Röm. 7, 24), vernichtet wurde. Sein Ich, der alte Adam

---

[42] So *Schmitz*, Christusgemeinschaft S. 90; *Dibelius* z. St.

[43] Vgl. *Dibelius* z. St.; Tr. *Schmidt*, Der Leib Christi S. 150.

[44] Vgl. über sie *Schauf*, Sarx S. 142 f.; *Casel*, Theol. Rev. 1925, 377; *Schmitz*, Christusgemeinschaft S. 130 ff. 247 ff.

[45] So z. B. *Clemen*, Die Mystik 1923, 19: „die eindrucksvollste mystische Aussage, auf die eigentlich all unsere Kenntnis seiner (Pauli) Mystik zurückgeht." Nach v. *Dobschütz* (Theol. Stud. u. Krit. 95 [1923/4] 397) kann sie wenigstens mit einem gewissen Schein des Rechts für paulinische Mystik in Anspruch genommen werden.

(Röm. 7, 14 ff.), der unter der Herrschaft der Sünde stand, ist gestorben. An die Stelle dieses zugrunde gegangenen Lebens ist ein neues getreten, das von Christus stammt, ja mit dem Leben Christi gerade identisch ist, so daß er sagen kann: In mir, d. h. in dem äußerlich noch vorhandenen Rest des alten Menschen, lebt Christus. Christus ist in ihn eingezogen, sein Ich ist nun einfach die Stätte des Christuslebens, oder wie es Phil. 1, 21 heißt: „Christus ist mein Leben“. Paulus weiß aber wohl, daß er den Fleischesleib noch nicht abgelegt hat, daß neben diesem neuen Christusleben vorläufig noch sein irdisches, menschliches Leben steht. Völlig ausgeschaltet wird dieses erst bei der Auferstehung, wenn das neue Leben voll und ungehemmt in die Erscheinung tritt (Kol. 3, 4). Darum fügt er bei: „Was ich aber noch im Fleische lebe“. Aber wenn auch die Sarx, das Fleisch, noch da ist, bestimmend für sein Leben, auch für den Rest des alten Ich, ist der pneumatische Faktor, der erhöhte Herr.

Man sieht hier deutlich: In Paulus wohnt Christus selber und dieses Wohnen Christi in ihm ist für ihn gleichbedeutend mit seinem neuen Leben. Sein Leben ist Christusleben. Er betrachtet aber damit sein Ich nicht als ausgelöscht. Das könnte man wohl aus V. 20 a herauslesen, aber V. 20 b verwehrt diese Deutung. Lehmann sagt mit vollem Recht: „Paulus ist der Grenze der Mystik — L. meint Mystik im engsten Sinn — nahegekommen, aber er hat den entscheidenden Schritt nicht getan, um in dieses Reich zu gelangen. Sein Ich ist nicht ausgelöscht, in seinem Ich lebt jetzt nur Christus und führt dort die Herrschaft“ [46]. Auch Joh. Weiß hat dies wohl erkannt: „Er ersetzt hier (V. 20 b) die mystische Formel durch eine Beschreibung, in der nicht nur die volle Persönlichkeitsvorstellung von Christus wieder auflebt, sondern auch die subjektive religiöse Funktion ganz anders erscheint: an Stelle des Aufgehens des Ich in Christus, an Stelle der völligen passiven Aufsaugung durch ihn, an Stelle der mystischen Formel tritt die Sprache der Ich- und Du-Religion, das dankbare Anschauen der Liebestat Christi, das Ergreifen seiner Gnade, das Sich-Aufrichten an seinem heiligen und gütigen Willen“ [47].

[46] Die Mystik S. 49 f.
[47] Ztschr. f. neutest. Wiss. 1920, 140.

II. Das Wesen der paulinischen Christusmystik.

Nachdem wir die wichtigsten Äußerungen des Apostels über die Lebensverbindung zwischen dem Christen und dem erhöhten Christus, die wir mit dem Worte „mystisch“ zu bezeichnen gewohnt sind, in übersichtlicher Weise zusammengestellt haben, müssen wir nun versuchen, tiefer in das Wesen dieser Christusverbundenheit einzudringen, um uns ein möglichst festumrissenes Bild derselben zu erarbeiten und sie aus der Persönlichkeit und Theologie des hl. Paulus zu verstehen. Es wird sich dabei besonders um die Frage handeln, wie die paulinischen Aussagen im Zusammenhang seiner Auffassung vom Wesen und Wirken des erhöhten Christus zu begreifen sind.

Unsere bisherigen Ausführungen haben uns die deutliche Erkenntnis gebracht, das nach des Apostels Überzeugung jeder Christ in einer überaus innigen gnadenvollen Verbindung zu seinem erhöhten Herrn steht, die als ein Sein und Leben des Christen in Christus und als ein Wohnen und Wirken des Christus im Christen zu kennzeichnen ist. Sobald wir den Versuch machen, uns dieses gegenseitige Verhältnis zwischen dem Christen und Christus zu verdeutlichen oder gar begrifflich zu formulieren, so stoßen wir auf die Frage, wie Paulus sich dasselbe vorgestellt hat, ob er dn eine Verschmelzung beider Personen oder an ein Aufgehen der einen in der andern (des Christen in Christus) gedacht hat.

Eine Untersuchung des Sinnes der beiden Formeln „in Christus“ und „Christus in uns“ wird uns darüber Aufschluß bringen.

1. Der Sinn der Formel „in Christus“.

Auf diese Formel, die an Häufigkeit die andere um ein vielfaches übertrifft, kommt es in erster Linie an. Wie denkt sich Paulus dieses Sein des Christen in Christus? Es braucht kaum gesagt zu werden, daß er nicht Christus in seiner irdischen Erscheinung meint, wenn er diese Formel gebraucht, sondern den erhöhten Herrn im Auge hat, den auferstandenen, zur Rechten Gottes

sitzenden, der jenseitigen Welt angehörenden Christus. Nach Deißmann charakterisiert die Formel das Verhältnis als ein lokales Sichbefinden in dem pneumatischen Christus[1]. Der Ausdruck sei für Paulus nicht bloß ein rhetorisches Hilfsmittel, um den Gedanken der Gemeinschaft mit Christus wirkungsvoll darzustellen. Paulus habe sich die Existenzweise des erhöhten Christus als eine pneumatische vorgestellt. Er gebrauche ja geradezu die Formel „im Geiste" für die „in Christus". Denke sich der Apostel aber den erhöhten Christus als Pneuma, dann gewinne unsere Formel sofort ein anderes Aussehen. Von einem „Sein in Moses" oder „in Plato" könne man allerdings nicht sprechen, aber es sei doch eine andere Frage, ob man nicht von einem Sein in dem lebendigen, pneumatischen Christus sprechen könne.

Deißmann hat mannigfache Zustimmung erfahren. Seine Auffassung läßt sich aber nur unter der Voraussetzung durchführen, daß man sich den pneumatischen Christus in irgend einer Stofflichkeit vorstellt, etwa in Analogie zur bewegten Luft, dem Wind. Und so, glaubt D., hat sich Paulus den lebendigen Herrn auch gedacht, aber er hat keine scharfe, philosophisch gefeilte Definition des Begriffes „pneumatisch" aufgestellt. „Der Apostel bleibt volkstümlich und antik plastisch in seiner Formulierung, er hat wohl an eine lichte, ätherische Existenzform gedacht, wie er sie auch wohl Gott zueignet"[2]. Aber diese Leiblichkeit ist nichts Sarkisches, nichts Irdisches, nichts Materielles. Sarx (Fleisch) und Pneuma stehen ja bei Paulus im schärfsten Gegensatz.

Wir können dieser Auffassung Deißmanns, die auch vielfache Ablehnung erfahren hat[3], nicht in allen Punkten beipflichten. Richtig ist, daß Paulus von einem Sein in Christus nur sprechen kann, weil für ihn Christus die pneumatische Existenzform besitzt. Mit vollem Recht weist er auf die in gewissem Sinne parallele Formel „im Geiste" hin. Von ihr werden wir ausgehen müssen, wenn wir die paulinische Vorstellung schärfer erfassen wollen. Richtig ist auch, daß der Formel „in Christus" wirklich die Vorstellung des Verweilens in einem der Luft vergleichbaren Pneumaelemente zugrunde liegt. Die Frage ist nur, welche Realität Paulus mit dieser Vorstellung bezeichnen will. Wir sagen am besten zunächst ganz allgemein: Paulus will mit der Formel „in Christus" sagen, daß der Christ sich in einer neuen Lebens-

---

[1] Die Formel S. 81 ff. 97 ff.

[2] Paulus S. 113.

[3] Z. B. von H. E. Weber S. 224 f.; Schmitz, Christusgemeinschaft S. 240 ff.; Feine, Der Apostel Paulus S. 76 f.; Büchsel, Der Geist Gottes S. 293.

sphäre befinde[4]. Das ergibt sich zunächst aus der Beobachtung, daß das „Sein in Christus" dem „Sein im Fleische, in der Sünde, in der Welt" entgegengesetzt wird.

Dafür ein paar Beispiele[5]. Röm. 7, 5 heißt es: „Als wir im Fleische waren, da wirkten die sündigen Leidenschaften, die durch das Gesetz (geweckt worden waren), in unseren Gliedern, daß wir dem Tode Frucht brachten." Röm. 8, 8: „Diejenigen, welche im Fleische sind, können Gott nicht gefallen." Vom neuen Lebensstand heißt es Röm. 8, 1: „Es gibt nun keine Verurteilung mehr für die, (welche) in Christus Jesus (sind)." Kol. 2, 20 sagt der Apostel: „Wenn ihr nun mit Christus Jesus den Elementen der Welt abgestorben seid, was laßt ihr euch, als lebtet ihr noch in der Welt, mit Menschensatzungen beladen?" Röm. 2, 12 heißt es: „Die da ohne Gesetz gesündigt haben, werden auch ohne Gesetz dem Verderben anheimfallen; und die da im Gesetz (= unter dem Gesetz stehend, also die Juden) gesündigt haben, werden auf Grund des Gesetzes gerichtet werden." Und Röm. 3, 19: „Wir wissen, daß die Aussprüche des Gesetzes sich auf die im Gesetze beziehen." Röm. 6, 2: „Wie sollten wir, die wir der Sünde abgestorben sind, noch in ihr leben?" Man könnte an all diesen Stellen das „in" mit „im Herrschaftsbereich" übersetzen.

Für Paulus zerfällt sein Leben und analog auch das Leben jedes erst im reiferen Alter Christ Gewordenen in zwei große, einander schroff entgegengesetzte Perioden. Einst lebte er in einer Sphäre, die Sünde, Fleisch, Welt, Tod heißt; jetzt lebt er in einer Sphäre, die am kürzesten und treffendsten durch die Formel „in Christus" charakterisiert wird. An allen Stellen, wo die Formel „in Christus" im prägnanten Sinne gebraucht ist, handelt es sich um das neue Leben (vgl. „in einem neuen Leben" Röm. 6, 4), das der Christ nun lebt, seit er Christ geworden ist — um seine Entstehung, seinen Bestand und seine Auswirkung. Wir sind also auf dem rechten Wege, wenn wir sagen: diese Formel bringt die neue Lebens- und Machtsphäre, in der der Christ steht, zum Ausdruck[6].

Soweit ist alles klar. Die eigentliche Schwierigkeit liegt darin, daß Paulus diese Sphäre mit einer Person gleichsetzen kann. Wenn er den vorchristlichen Lebensstand als ein Sein im Fleisch, in der Welt, im Gesetz bezeichnet, so können wir das leichter verstehen, weil dies unpersönliche, wenn auch von Paulus personifizierte Mächte sind. Aber eine Person als Lebenssphäre, das ist eine ungewöhnliche Vorstellung. Wie uns früher deutlich geworden ist, geht es nicht an,

---

[4] Vgl. zum folgenden Tr. Schmidt, Der Leib Christi S. 85 ff.; Bartmann, Paulus 76 ff.; Schmitz, a. a. O. S. 240 ff.; Büchsel, a. a. O. S. 292 ff.; Sommerlath S. 96 ff.

[5] Vgl bes. Deißmann, Paulus S. 139 f.

[6] Vgl. Sommerlath, Ursprung des neuen Lebens S. 93.

die Schwierigkeit so zu lösen, daß man sagt, das neue Leben sei durch Christus geschaffen worden, bestehe durch ihn. So lassen sich wohl einige Stellen erklären, aber die Hauptmasse spricht zu deutlich von einem Sein in Christus. Wir müssen also die Lösung der Frage, soweit sie gelöst werden kann, auf anderem Wege suchen. Und da gibt uns Paulus selbst einen Fingerzeig. Er gebraucht in ganz analoger Weise die Formel „im Geiste" (ἐν πνεύματι) und bezeichnet den erhöhten Herrn geradezu als „den Geist" [7]. So 1 Kor. 6, 17: „Wer mit dem Herrn zusammenhängt, ist ein Geist (mit ihm)"; 1 Kor. 15, 45: „Der letzte Adam ist geworden zum lebendigmachenden Geist"; 2 Kor. 3, 17: „Der Herr aber ist der Geist".

Der Ausdruck „im Geiste" begegnet bei Paulus 19mal. Besonders bedeutsam ist die Tatsache, daß der Apostel an vielen Stellen von Christus und vom Geist ganz die gleichen Aussagen macht. In 15 Fällen ist nach Deißmann jene „Geistformel" mit denselben spezifisch paulinischen Begriffen verbunden, wie sie bei der Formel „in Christus" begegnen [8]. Dafür einige Beispiele:

Sich befinden: Röm. 8, 9: „Ihr seid aber nicht im Fleisch, sondern im Geist." Dazu u. a. 1 Kor. 1, 30: „Aus ihm seid ihr in Christus." 2 Kor. 5, 17: „Wenn einer in Christus ist, dann ist er eine neue Schöpfung;" Röm. 8, 1: „Es gibt keine Verurteilung für die in Christus (Seienden);" Röm. 16, 11: „Grüßt die Leute aus dem Hause des Narzissus, die in Christus sind."

Feststehen: Phil. 1, 27: „Damit ich erfahre . . ., daß ihr in einem Geiste feststehet." Dazu Phil. 4, 1: „So stehet fest im Herrn;" 1 Thess. 3, 8: „Wir leben, wenn ihr feststehet im Herrn."

Geheiligt: Röm. 15, 16: „im Hl. Geiste". Dazu 1 Kor. 1, 2: „in Christus Jesus."

Versiegelt werden: Eph. 4, 30: „Betrübet nicht den Hl. Geist Gottes, in dem ihr versiegelt seid auf den Tag der Erlösung." Dazu Eph. 1, 13: „In ihm (Christus) seid auch ihr . . . nach eurer Bekehrung versiegelt worden durch den Hl. Geist der Verheißung."

Sich freuen: Phil. 3, 1; 4, 4: „Freuet euch im Herrn;" dazu Röm. 14, 17: „Das Reich Gottes . . . ist Gerechtigkeit und Friede und Freude im Hl. Geiste."

Bezeugen: Röm. 9, 1: „Ich sage die Wahrheit in Christo, mein Gewissen bezeugt mir im Hl. Geiste." Dazu Eph. 4, 17: „Ich bezeuge im Herrn."

---

[7] Vgl. bes. Deißmann, Die Formel S. 85 ff.; Paulus S. 109 f.

[8] Aber nicht an allen diesen Stellen trifft Deißmanns Auffassung zu, wie Prat, La théologie de S. Paul II 480, richtig bemerkt. Doch scheinen mir von den bei Prat genannten Fällen nur 1 Kor. 12, 9; 1 Kor. 12, 3, vielleicht auch Phil. 1, 27 nicht mit der Formel „in Christus" identisch zu sein.

Ferner: 1 Kor. 1, 9 spricht der Apostel von der „Gemeinschaft des Sohnes Gottes“, 2 Kor. 13, 13 und Phil. 2, 1 von der „Gemeinschaft des Hl. Geistes“; Röm. 8, 34 f. redet er von der Fürbitte Christi für uns beim Vater, 8, 26 ff. von der Gebetshilfe des Geistes.

Die gleiche Beobachtung machen wir bei der Aussage von dem Wohnen Christi im Christen. Statt „Christus in uns“ sagt Paulus auch „der Geist in uns“ (vgl. unten II, 2).

Wir müssen uns nun die Frage vorlegen: Was heißt „im Geiste sein“? Die Formel will offenbar die Anschauung des Sich-befindens im Element, in der Sphäre des Geistes, des Eingetauchtseins in den Geist, des Umflossenseins von ihm zum Ausdruck bringen. Diese Anschauung liegt auch 1 Kor. 12, 13 zugrunde: „Denn in einem Geist sind wir alle in einen Leib hineingetaucht worden . . . und wir alle sind mit einem Geiste getränkt worden.“ Stellt sich aber Paulus den Geist als etwas Materielles, als eine feine Substanz, als eine Art Fluidum vor, in dem man sich befinden kann? Nein, für den Apostel ist der Geist vor allem eine göttliche Kraft[9]. Das erkennt man am deutlichsten aus den Stellen, an denen der Ausdruck für Kraft (δύναμις) in einer Weise verwendet wird, daß er geradezu ein Aequivalent für Pneuma ist. So wird nach 1 Kor. 6, 14; 2 Kor. 13, 4 die Auferweckung durch die Kraft Gottes, Röm. 8, 11 durch seinen Geist bewirkt. Die Einwohnung im Menschen wird sowohl von der Kraft Christi als dem Geiste ausgesagt: „Euer Leib ist ein Tempel des in euch (wohnenden) Hl. Geistes“ (1 Kor. 6, 19); „Ich will mich meiner Schwachheiten rühmen, auf daß die Kraft Christi sich auf mich niederlasse“ (2 Kor. 12, 9); „Dem aber, der überschwänglich mehr tun kann, als wir bitten und denken, gemäß seiner Kraft, die in uns wirksam ist — ihm sei Ehre usw.“ (Eph. 3, 20). An andern Stellen spricht der Apostel von der Kraft des Hl. Geistes: Röm. 15, 13. 19 (in der Kraft des Hl. Geistes); 1 Kor. 2, 4 (im Beweis des Geistes und der Kraft); Gal. 3, 5 (der euch den Geist spendete und Kräfte [= Wunder] unter euch wirkte).

Diese Belege zeigen uns, daß Pneuma weniger ein Element, ein Fluidum als eine Kraft bezeichnet, und zwar eine Kraft, die dem Menschen an sich nicht zur Verfügung steht, die vielmehr Gott eignet, die Gott dem Menschen schenkt, durch die Gott im Menschen wirkt. Damit stimmt der alttestamentliche und vorpaulinische Sprachgebrauch trefflich überein. Allerdings schreibt derselbe dem Pneuma fast ausschließlich die prophetischen, ekstatischen und sonstigen außerordentlichen Geisteswirkungen zu. Es finden sich in diesen Schriften nur ganz wenige Stellen,

[9] Vgl. bes. Bertrams, Das Wesen des Geistes S. 28 ff; Bartmann, Paulus S. 77, 92 ff.; O. Schmitz, in Festgabe f. Deißmann 1926, 160 ff.

wo religiös-sittliche Vorgänge auf den Geist als bewirkende Ursache zurückgeführt werden. „Im Geiste sein" bedeutete geradezu „in Ekstase sein" (so noch Apk. 1, 9). Unter Geist verstand man hauptsächlich eine übernatürliche, göttliche Kraft, die einen Menschen mit plötzlicher, unwiderstehlicher Gewalt ergreifen konnte. Auch Paulus schreibt dem Geiste solche Wirkungen zu. Ich brauche nur an seine Ausführungen über die Charismen 1 Kor. 12—14 erinnern. Dort betont er wiederholt, daß ein und derselbe Geist all die verschiedenen Gaben bewirkt, ja er gebraucht auch den Ausdruck „im Geiste": „Niemand, der im Geiste Gottes redet, sagt: Verflucht sei Jesus" (1 Kor. 12, 3). Er spricht aber ebenso häufig oder noch häufiger vom Pneuma als der bewirkenden Kraft des religiös-sittlichen Lebens. Das betonen Bertrams[10] und Bartmann[11] mit Recht sehr nachdrücklich. Aber auch für Paulus ist der Geist vor allem eine göttliche Kraft. Und wenn er von einem Sichbefinden im Pneuma spricht, so meint er nicht ein Ruhen in einem Element, sondern ein Getriebenwerden, ein Gestärkt- und Gekräftigtwerden von einer göttlichen Macht. Und bei der auffallenden Parallelität der Formeln „in Christus" und „im Geiste" dürfen wir die eben gemachte Feststellung auch auf seine Christusformel übertragen. Sie bezeugt uns: Paulus hat den himmlischen Kyrios wie das göttliche Pneuma vor allem als wirksame Kräfte erfahren, die tief in sein Leben eingriffen, es vollständig umgestalteten und fortan maßgebend bestimmten[12]. Röm. 15, 18 f. nennt er beide Größen hart nebeneinander: „Ich kann nicht wagen, etwas zu erzählen, was nicht Christus gewirkt hätte durch mich zur Bekehrung der Heiden, durch Wort und Tat, durch die Macht von Zeichen und Wundern, durch die Macht des Hl. Geistes."

Aber mit diesen Feststellungen ist unser Problem keineswegs gelöst. Die Geistformel hilft uns zwar das Wesen der „Christussphäre" näher bestimmen, aber sie erklärt noch nicht, wie Paulus vom Sein des Christen in dem als Person gedachten pneumatischen Christus reden kann. Zudem steht die Geistformel in einem so auffälligen zahlenmäßigen Mißverhältnis zu der Christusformel, daß man annehmen muß, dem Apostel stehe beim Gebrauch der Formeln „in Christus", „im

---

[10] A. a. O. S. 46—70. [11] A. a. O. S. 92.

[12] Für Paulus ist das Pneuma aber nicht nur eine göttliche Kraft, er kennt auch den Geist als Person. Das gleiche gilt in noch höherem Grade vom erhöhten Christus. Dieser wird ihm nie zu einer unpersönlichen Kraft, sondern behält durchaus die festen Umrisse einer Person. Darauf werden wir gleich zurückkommen (II, 3).

Herrn“ weniger der Gedanke an empfangene Kräfte als die Vorstellung einer konkreten Persönlichkeit vor der Seele.

Man hat versucht, eine Lösung auf dem Wege zu finden, daß man die Frage nach dem Ursprung der Formel stellte. Sie begegnet im NT zuerst bei Paulus. Im vorpaulinischen Urchristentum ist sie nicht nachweisbar [13]. Es wäre aber nicht ausgeschlossen, daß der Apostel sie einer ähnlichen Formel der griechischen Bibel des AT nachgebildet hat. So möchte Deißmann [14] für die paulinische Formel „in Christus“ das alttestamentliche „in Gott“, „im Herrn“ als Vorlage und Anregung ansehen. Das AT hat nach ihm eine größere Anzahl von Stellen, in denen die Formeln „in Gott“ oder „im Herrn“ im mystischen Sinne gebraucht werden. Er denkt an Hab. 3, 18: „Ich aber werde im Herrn jauchzen“, das ihn an Phil. 3, 1; 4, 4 erinnert, und die namentlich in den Septuagintapsalmen häufige Formel „in Gott“, die bei Paulus sehr beliebt sei. Aber dagegen ist doch zu betonen, daß hier eine wörtliche Übersetzung einer hebräischen Präposition vorliegt und es nicht so sicher ist, daß die Übersetzer in jene Formeln einen mystischen Sinn hineingelegt haben [15]. Von der bei Paulus „sehr beliebten“ Formel „in Gott“ (7 Stellen!) gehören Röm. 2, 17; 5, 11 sicher nicht hierher, da die Präposition vom Verbum abhängt [16]. Vermutlich trifft das auch für 1 Thess. 2, 2 zu. Auffallend ist allerdings 1 Thess. 1, 1; 2 Thess. 1, 1 „der Gemeinde der Thessalonicher in Gott dem Vater und dem Herrn Jesus Christus,“ aber diese Verbindung ist singulär. Sie bedeutet sachlich wohl einfach „Geliebte Gottes“ (Röm. 1, 7) und „Gemeinde Gottes“ (1 Kor. 1, 2; 2 Kor. 1, 1) und ist vermutlich der Formel „in Christus“, mit der sie verbunden erscheint, nachgebildet, ohne aber deren prägnanten mystischen Sinn zu haben [17]. Es bleiben noch zwei Stellen: Kol. 3, 3: „Euer Leben ist mit Christus in Gott verborgen;“ Eph. 3, 9: „Das Geheimnis (der Aufnahme der Heiden ins Christentum), das vor den Äonen in Gott, dem Schöpfer des Alls, verborgen war.“ In beiden Fällen hat die Formel den Sinn „bei Gott“. Die Kolosserstelle erinnert stark an 2 Kor. 5, 1: „Wir wissen, daß, wenn unsere irdische Zeltwohnung abgebrochen wird, wir einen Bau von Gott haben, ein ewiges nicht von Menschenhänden gemachtes Haus in den Himmeln.“ Paulus will an beiden Stellen doch sagen, daß erst mit dem sichtbaren Erscheinen Christi, der jetzt noch unsichtbar bei Gott (im Himmel) ist, das neue Leben der Christen, zu dem auch der Verklärungsleib gehört, voll in die Erscheinung treten wird. „In Gott“ ist also „im Himmel“. Eine auffallende Parallele dazu steht Weish. 5, 15: „Die Gerechten leben in Ewigkeit und ihr Lohn ist im Herrn.“ Nach

---

[13] Die Auffassung von Bernh. Weiß, daß 1 Petr. (hier findet sich die Formel 3, 16; 5, 10. 14) älter als die Paulinen ist, hat mit Recht wenig Beifall gefunden.

[14] Paulus 116 f.

[15] Vgl. Böhlig, in: Zeitschr. f. neutest. Wiss. XIV (1913) 30—32. Danach kommt „im Herrn“ nur 16mal vor, und alle diese Stellen sind durch die hebräische Vorlage gefordert. Ferner H. E. Weber S. 253.

[16] Vgl. auch Schmidt, Der Leib Christi S. 98.

[17] Vgl. Dibelius zu 1 Thess. 1, 1; Wißmann, Das Verhältnis von *Πίστις* S. 103 f.

jüdischer Auffassung ist der Lohn der Gerechten im Himmel aufbewahrt (vgl. Mt. 5, 12). Das ist einfach eine Umschreibung für „bei Gott", dessen Name gern ersetzt wird. Statt „beim Herrn" heißt es an unserer Stelle „im Herrn". Ich glaube aber nicht, daß aus diesen drei Stellen, die zudem vom Sein einer Sache, nicht einer Person in Gott reden, für das Verständnis oder gar die Herleitung der paulinischen Formel „in Christus" viel zu gewinnen ist. Es handelt sich doch um verschiedene Vorstellungen.

Gar keine Beziehung zu unserem Problem hat der berühmte Satz der Areopagrede: „Er (Gott) ist nicht fern von einem jeden aus uns; denn in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir" (Apg. 17, 27 f.). Seit 1913 wissen wir, daß hier ein Zitat aus einem Dichter vorliegt und diese ganz stoisch formulierte Stelle nicht auf das Konto des Paulus gesetzt werden kann[18].

Auf diesem Wege läßt sich ein Verständnis der Paulus eigentümlichen Vorstellung nicht gewinnen. Diese Versuche gehen von der Meinung aus, daß die Formel das Frühere sei und die Vorstellung erzeuge. Gerade das Umgekehrte ist meist der Fall: Die Anschauung schafft die Formel. Liegt nicht die Annahme am nächsten, daß Paulus diese Formel geschaffen hat, um das Verhältnis zum erhöhten Herrn, in das er sich und alle Christen durch das Christwerden hineinversetzt weiß, zum Ausdruck zu bringen? Es wäre gewiß nicht undenkbar — und das ist der richtige Gedanke bei jenen Erklärungsversuchen —, daß diese Formel schon vorher geprägt war und nun vom Apostel als Gefäß benutzt wurde, um seine Gedanken hineinzugießen. Aber dann ist ihr Sinn bei Paulus nicht durch den Gedanken, den ihr Schöpfer durch sie aussprechen wollte, bestimmt, sondern durch den Inhalt, den der Apostel in sie hineingelegt hat. Aber für diese an sich mögliche Annahme ist bisher kein Beweis erbracht. Alles spricht dafür, daß wir in ihr eine originale Schöpfung des Apostels erblicken müssen. Dann müssen wir sie aber aus der paulinischen Theologie und Religiosität zu verstehen suchen.

Zwei Tatsachen, die für ihr Verständnis bedeutsam sind, fallen uns rasch ins Auge: 1. Das durch die Formel „in Christus" ausgedrückte Verhältnis zum pneumatischen Christus beginnt mit dem Christwerden. Das sieht man deutlich an Röm. 16, 7, wo diese Formel für diesen Akt gebraucht wird. 2. Es endet mit dem Übergang in einen vollkommeneren Zustand, in das „Sein mit Christus". Lohmeyer sagt treffend: „Wo von einem Sein und Leben in Christus gesprochen wird, da bezieht sich dieses Sein auf die kurze Spanne Lebens in Zeit und

[18] Vgl. mein Buch: Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert, Münster i. W. 1921, 372. Wißmann, Das Verhältnis von Πίστις S. 104, nennt den Satz mit Recht „mehr pantheistisch als mystisch". Anders Deißmann, Paulus 116.

Geschichte"[19]. Nie gebraucht der Apostel den Ausdruck „in Christus", wenn er von seiner sehnlichsten Hoffnung spricht, mit dem pneumatischen Leibe bekleidet für immer beim himmlischen Herrn sein zu dürfen. Dann spricht er immer nur von dem Sein mit oder bei Christus (*σὺν Χριστῷ*). Dieser Zustand tritt ein bei der Auferstehung, wenn Christus sich in Herrlichkeit offenbart (vgl. Kol. 3, 4). Dieses Sein bei oder mit Christus ist das letzte und höchste Ziel des Christen, ist auch das tiefste Sehnen des Apostels. Phil. 1, 23 enthüllt er uns dieses heiße Sehnen seines Herzens: „Von zwei Seiten her treibt es mich an: ich habe Lust abzuscheiden und bei Christus zu sein, und das ist weit, weit besser. Das (andere) aber, zu bleiben im Fleisch, ist euretwegen nötiger." Das Sein „bei Christus" löst also das Sein „in Christus" ab, es ist sein Ziel. Das Sein „in Christus" wird begründet durch einen sakramentalen Akt, das Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus in der Taufe. Dieser hat nicht nur zeitliche, sondern sachliche Bedeutung. Er bewirkt das „Sein in Christus". Das ist zwar von Paulus nirgends formell gesagt, aber doch deutlich genug ausgesprochen[20]. So besonders Röm. 6, 4 ff.: „Begraben wurden wir mit ihm durch die Taufe in den Tod, damit, gleichwie Christus von den Toten auferweckt wurde durch die Herrlichkeit des Vaters, so auch wir in Neuheit des Lebens (= in einem neuen Leben) wandeln sollen . . . So müßt auch ihr es ansehen: tot seid ihr der Sünde, lebend seid ihr Gott in Christus Jesus." Man muß noch hinzufügen: Das Mitsterben und Mitauferstehen begründet nicht nur das Sein „in Christus", sondern stellt auch seine Ablösung durch das Sein „bei Christus" sicher, eröffnet den Zugang zu ihm: „Sind wir aber mit Christus gestorben, so werden wir, davon sind wir überzeugt, auch mit ihm leben" (Röm. 6, 8).

Fassen wir die bisherigen Ausführungen kurz zusammen. Aus der Betrachtung der Geistformel haben wir die Erkenntnis gewonnen, daß Paulus mit der Formel „in Christus" die Überzeugung zum Ausdruck bringen will, daß der Christ sich in einer Sphäre der tiefgreifendsten Beeinflussung seines ganzen Lebens durch eine göttliche Macht befinde, gewissermaßen ein vom früheren artverschiedenes Leben führe (vgl. besonders 2 Kor. 5, 17). Der Vergleich mit der Formel „bei Christus" hat uns dann über die zeitliche Begrenzung dieser Sphäre Aufschluß gebracht. Aber eine wirkliche Lösung der Frage haben wir nicht gewonnen. Das eigentümliche Merkmal dieser Sphäre besteht ja darin, daß sie weder lokal zu denken ist noch als Wirksamkeitsbereich einer unpersönlichen Macht vorgestellt wird, sondern mit dem pneu-

[19] In der Festgabe für Adolf Deißmann S. 220.
[20] Vgl. unten III, 1.

matischen Christus gleichgesetzt ist. Diese Tatsache kann nicht stark genug betont werden. Für Paulus heißt eben in Christus sein soviel wie im Einfluß- und Machtbereich des persönlichen Christus sich befinden. Das läßt sich sogar statistisch zeigen: Die Formel „im Geiste", die besonders das Moment der beeinflussenden Kraft betont, steht zahlenmäßig weit hinter dem Ausdruck „in Christus" zurück. Das Verhältnis ist 19 : 164. Lehrreich für das Verständnis dieser eigentümlich paulinischen Auffassung ist 1 Kor. 7, 14: „Der ungläubige Mann ist geheiligt in (ἐν) dem Weibe, und das ungläubige Weib ist geheiligt in dem Bruder (= Christen)" [21]. Der christliche Mann und das christliche Weib sind hier durchaus als Personen gedacht. Paulus denkt sich die Heiligung des heidnischen Eheteils durch den christlichen offenbar so, daß dieser einen heiligenden Einfluß auf jenen ausübt, daß der heidnische Teil im Einflußbereich des christlichen steht, daß er sich also in der Sphäre einer persönlichen Macht befindet, von der fühlbare Wirkungen auf ihn ausgehen. Von einer lokalen Vorstellung kann keine Rede sein. So ähnlich müssen wir uns auch den pneumatischen Christus als geistig-persönliche Macht denken, die einen ununterbrochenen Einfluß auf alle ausübt, die in Lebensverbindung mit ihm getreten sind.

Da die Betrachtung der Formel „im Geist" uns kein volles Verständnis der paulinischen Vorstellung vom Sein in dem persönlich gedachten Christus gebracht hat, müssen wir auf einem andern Weg zum Ziel zu kommen suchen. Vorher müssen wir aber die andere mystische Formel ins Auge fassen.

2. Der Sinn der Aussage „Christus in uns".

Es muß jedem Leser der Briefe Pauli auffallen, daß der Gedanke der Einwohnung Christi im Christen nur an sehr wenigen Stellen begegnet. Wir haben nur acht feststellen können, während die Formel „in Christus" 164mal vorkommt und in der überwiegenden Mehrzahl mystischen Charakter hat. Aber jene wenigen Stellen haben uns doch die klare Erkenntnis gebracht, daß der Einwohnungsgedanke in der Mystik des Apostels eine bedeutsame Rolle spielen muß. Unser Befremden über die geringe Zahl von Belegstellen schwindet aber sofort, wenn wir uns die Tatsache vergegenwärtigen, daß Paulus um so öfter von dem Wohnen des Geistes Christi, des Geistes Gottes oder des Geistes schlechthin im gerechtfertigten Menschen spricht. Darauf müssen wir nun unser Augenmerk richten. Wir ebnen uns damit zugleich den Weg

[21] Vgl. Büchsel, Der Geist Gottes S. 293.

zum Verständnis der uns zunächst befremdenden Vorstellung vom Wohnen Christi, also einer festumrissenen Person, in einem Menschen.

Vom Geiste Christi spricht der Apostel an folgenden Stellen: Röm. 8, 9: „Wenn einer den Geist Christi nicht hat, der ist nicht sein." Bezeichnenderweise fährt er fort: „Wenn aber Christus in euch (wohnt)." Beide Ausdrücke bedeuten also dasselbe. Im Galaterbrief (4, 6) beweist Paulus den Adressaten, daß sie Söhne und Erben Gottes sind, mit dem Satze: „Gott hat ja den Geist seines Sohnes in unsre Herzen gesandt, welcher ruft: Abba, Vater." Der Geist des Gottessohnes in unsern Herzen läßt diesen Gebetsruf zum Himmel emporsteigen. 1 Kor. 2, 16 sagt Paulus zwar von sich: „Wir haben den νοῦς Christi (wörtlich: Sinn, Verstand)", er meint aber auch hier den Geist (πνεῦμα) und gebraucht jenen Ausdruck nur, weil unmittelbar vorher ein Zitat aus Js. 40, 13, das er als Schriftbeweis anführt, dieses Wort hat: „Wer hätte den Sinn (νοῦς) des Herrn erkannt, daß er ihn belehre?" Der ganze Abschnitt 2, 6—16 redet ja vom Geiste und zwar von dem aus Gott stammenden Geist im Menschen (2, 12). Der Geist Gottes bzw. der von Gott stammende Geist und der Geist Christi sind also identisch.

Verwandt ist der Ausdruck die Kraft Christi [22], von deren Einwohnung einige Male die Rede ist. Nach Kol. 1, 29 arbeitet Paulus „gemäß der Kraft (Christi 1, 28), die in ihm kraftvoll wirksam ist", an dem Ziele, alle Menschen zu vollkommenen Christen zu machen. (Das ist die gleiche Aussage wie Phil. 4, 13: „ich vermag alles in dem, der mir Kraft verleiht [= Christus]"; vgl. 1 Tim. 1, 12; 2 Tim. 4, 17). 2 Kor. 12, 9 will er sich lieber als seiner charismatischen Auszeichnungen seiner Schwachheiten rühmen, „auf daß die Kraft Christi sich auf ihn niederlasse". Der Apostel denkt sich hier die Kraft Christi fast als eine Hypostase, ein selbständiges Wesen (vgl. auch 1 Kor. 5, 4) [23]. Ähnlich spricht der rabbinische Kommentar Sifrê (zu Deut. 6, 5, Kittel p. 57) von der Herrlichkeit (Kabod) Gottes [24]: „Die Herrlichkeit Gottes ruht auf dem, über den Leiden kommt."

In der Regel spricht Paulus aber einfach vom Geist oder vom Geist Gottes.

---

[22] Vgl. darüber O. Schmitz, Der Begriff δύναμις bei Paulus (Festgabe f. A. Deißmann 1927) S. 146 f.

[23] Vgl. Windisch, Der 2. Kor. S. 392.

[24] Sifrê zu Deut. 1, 24 sagt, daß „der Hl. Geist auf der Rahab ruhte". Die gleiche Vorstellung begegnet Sir. 24, 8 (die Weisheit soll in Jakob zelten), Joh. 1, 14 (das Wort hat unter uns gewohnt); vgl. auch Joh. 1, 32 f.

Der Geist wohnt im Christen: Röm. 8, 9 („der Geist Gottes wohnt in euch“); 8, 11 („der in euch wohnende Geist dessen, der Jesus von den Toten erweckt hat“); 1 Kor. 3, 16 („der Geist Gottes wohnt in euch“); 6, 19 („der in euch wohnende Hl. Geist, den ihr von Gott habt“); 2 Tim. 1, 14 („der Hl. Geist, der in uns wohnt“).

Der Geist wirkt in ihm: Röm. 8, 16 („der Geist bezeugt unserm Geiste“); 8, 26 („der Geist nimmt sich unserer Schwachheit an“, „tritt für uns ein mit unaussprechlichen Seufzern“); Röm 8, 14 („alle, die vom Geiste getrieben werden“; dieser wohnt nach V. 15 in ihnen); vgl. auch 1 Kor. 14, 14 („mein Geist betet“). Nach Eph. 2, 2 „wirkt der böse Geist in den Söhnen des Ungehorsams“.

Gott gibt den Geist: Röm. 5, 5 („Die Liebe Gottes ist in unsere Herzen ausgegossen durch den Hl. Geist, der uns gegeben worden ist“); 2 Kor. 1, 22 u. 5, 5 („Gott hat uns das Angeld des Geistes in unsere Herzen gegeben“); Gal. 3, 5 („der uns den Geist spendet“); 1 Thess. 4, 8 („Gott, der uns den Hl. Geist gibt“).

Die Christen haben den Geist empfangen: Röm. 8, 15 („ihr habt den Geist der Sohnschaft empfangen“); 1 Kor. 2, 12 („wir haben den von Gott stammenden Geist empfangen“); 12, 13b („wir sind alle mit einem Geiste getränkt worden“); 2 Kor. 11, 4 („wenn ihr einen andern Geist empfanget, als ihr empfangen habt“); Gal. 3, 2 („habt ihr auf Grund von Gesetzeswerken den Geist empfangen oder auf Grund der Glaubenspredigt?“).

Sie haben den Geist: Röm. 8, 23 (wir haben das Angeld des Geistes“); 1 Kor. 7, 40 („auch ich glaube den Geist Gottes zu haben“).

Bedeutungsvoll ist, daß Paulus nur an zwei Stellen vom Einwohnen Gottes (nicht des Geistes Gottes!) im Menschen spricht, und daß es sich an beiden um Zitate aus dem AT handelt. Die bedeutsamste von ihnen ist 2 Kor. 6, 16 [25]: „Wir sind doch ein Tempel des lebendigen Gottes; wie Gott gesagt hat: Ich werde in ihnen wohnen (wörtlich: einwohnen) und (unter ihnen) einhergehen und ich werde ihr Gott sein, und sie werden mein Volk sein.“ Das Zitat stammt aus Lev. 26, 12, wo aber gerade der wichtigste Satzteil: „ich werde in ihnen einwohnen“ fehlt. Dieser Ausdruck und diese Vorstellung findet sich überhaupt nicht im AT, auch nicht in der Septuaginta. Dagegen spricht Philo, und zwar unter Hinweis auf Lev. 26, 12 als Begründung, von der Einwohnung Gottes im Frommen, ja er nennt geradezu den Frommen einen Tempel Gottes [26], wie Paulus es tut [27].

In der Schrift über „Belohnungen und Strafen“ (§ 123) sagt der Philosoph: „Von solchem Geiste sagt der Prophet (Moses), daß Gott in ihm wandle wie in einem Königspalast — denn wirklich ist Gottes Palast und Wohnhaus der Geist des Weisen.“ In einer andern Schrift führt

[25] Vgl. Windisch, 2 Kor. S. 216.

[26] Vgl. Reitzenstein, Hell. Mysterienreligionen S. 310.

[27] Paulus nennt hier allerdings nicht den einzelnen Christen, sondern die Gesamtheit derselben einen Tempel Gottes. Das ist aber nach 1 Kor. 6, 19 bedeutungslos.

er aus, daß in den Seelen der gänzlich Gereinigten der unsichtbare Herr des Alls geräuschlos allein wandle, während in dem noch nicht vollständig Gereinigten Engel oder göttliche Logoi sich aufhalten, um sie mit den Lehren der Tugend vollends zu reinigen. „Wieviel Scharen von bösen Bewohnern ausziehen müssen, damit der eine einziehen kann, ist klar. Bemühe dich nun, o Seele, ein Haus Gottes zu werden, ein heiliger Tempel, eine herrliche Wohnung“ [28]. Auch Seneca spricht von Gott, der im Leibe eines Menschen wohnt (Ep. 31, 11). Die paulinische Vorstellung, die in Joh. 14, 23 eine Parallele hat („wir, d. h. ich und der Vater, werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen“), ist also dem hellenistischen Judentum geläufig [29]. Das Lev. 26, 12 fehlende Stück in seinem Schriftzitat wird Paulus nach Ez. 37, 27 gebildet haben („und meine Wohnung [κατασκήνωσις] wird bei [ἐν] ihnen sein“), wo aber nicht ein Einwohnen im Menschen gemeint ist.

Die zweite hierher gehörige Stelle steht 1 Kor. 14, 25: Der Ungläubige, der Zeuge der von den christlichen Propheten geübten Tätigkeit, im Herzen der andern zu lesen, geworden ist, wird auf sein Angesicht fallen, Gott huldigen und bekennen: „Wahrhaftig ist Gott in euch.“ So wird Paulus das Zitat (Is. 45, 14 nach LXX) verstanden haben (nicht: unter euch), da der Ungläubige ja eine höhere Macht aus dem Propheten sprechen hört. Der ursprüngliche Sinn der Is-Stelle („denn in dir, d. h. in deiner Mitte, ist Gott“ LXX) besagt, daß die fremden Völker von der Gottheit und Einzigkeit Jahves überzeugt sein werden und deshalb seinem Volke, in dem er einzig wohnt, angeschlossen sein wollen. Paulus hat das Schriftwort für seine Zwecke gedeutet.

Das sind die beiden einzigen Fälle, wo in den paulinischen Briefen eine Einwohnung Gottes im Menschen bezeugt ist, und beides sind Zitate. Paulus hätte, wenn er nicht eine alttestamentliche Stelle benutzt hätte, vermutlich auch hier vom Gottesgeist oder vom Geist schlechthin gesprochen. Das legen die beiden Parallelen zu 2 Kor. 6, 16 nahe: 1 Kor. 3, 16 heißt es „Wißt ihr nicht, daß ihr Tempel Gottes seid, und der Geist Gottes in euch wohnt?“, und 6, 19: „Wißt ihr nicht, daß euer Leib ein Tempel des in euch wohnenden Hl. Geistes ist?“ Paulus wird jene beiden Schriftworte so verstanden haben, daß Gott durch seinen Geist in den Menschen wohne. Schmidts Behauptung [30], daß wir diesen Gedanken bei Paulus wiederholt fänden, ist also nicht zutreffend. Wenn er noch auf Eph. 2, 21 f.; 4, 6 verweist, so übersieht er, daß Eph. 2, 22 nur von einer „Behausung Gottes im Geist“ die Rede ist, und in 4, 6

[28] De somniis I § 148 sq.

[29] Über die Verbreitung dieser Vorstellung siehe Reitzenstein, a. a. O. S. 310.

[30] Der Leib Christi S. 96.

eine (nach hellenistischen Mustern gebildete) Einheitsformel vorliegt, die für unsere Frage eben als Formel nicht viel zu bedeuten hat.

Dieser Tatbestand kann aber nicht befremden, wenn wir bedenken, daß Paulus nur von der Einwohnung in solchen Menschen redet, die Christusgläubige sind, bei denen dieses mystische Verhältnis also durch die bei der Taufe eingetretene Lebensverbindung mit Christus zustande gekommen ist. Darum muß das neue Lebensprinzip eben Christus oder Christi Geist sein, und wenn er daneben auch vom Geist Gottes spricht, kann er dieses nur tun, weil für ihn der Geist Gottes und Christi in irgend einer Hinsicht identisch sind, also füreinander gesetzt werden können. Aus dem gleichen Grunde spricht er auch nie von einem „Sein in Gott", sondern nur „in Christus, im Herrn, im Geiste". Die paar Fälle, wo „in Gott" begegnet, sind nicht mystisch zu deuten, wie wir (II, 1) gesehen haben. Eine eigentliche Gottesmystik ist also in den paulinischen Schriften nicht zu finden (vgl. auch unten IV, 3).

Wir müssen nun darüber Klarheit zu gewinnen suchen, wie Paulus sich diese Einwohnung Christi oder seines Geistes im Christen denkt.

Da ist zunächst eine falsche Ansicht abzuweisen. Man hat behauptet [31], daß die paulinischen Aussagen einfach bildliche Wendungen seien, die nicht eine lebendig-persönliche Gegenwart des Herrn oder seines Geistes in den Gläubigen voraussetzen, sondern lediglich das Fortleben des geschichtlichen Bildes Jesu und der von ihm ausgegangenen sittlichen Motive in den Menschen zum Ausdruck bringen wollen. Das ist nicht die Auffassung Pauli. Sonst hätte er ja nicht mit solchem Nachdruck gerade bei seinen Aussagen über die Einwohnung auf die Auferstehung Christi verwiesen. Nicht das Bild des irdischen Jesus, sondern der von Gott auferweckte Herr wohnt in den Gläubigen. Wie hätte er ferner sagen können, daß der Geist Christi in den Christen wohne? Denn unter diesem Geist versteht er nicht etwa die Gesinnung Christi, sondern ein lebendiges, geistiges Wesen. Mit vollem Recht betont Büchsel [32], daß Paulus in Jesu nicht einfach einen eigenartigen, tiefreligiösen, moralisch hochstehenden Menschen verehrt hat, von dem starke Anregungen ausgegangen sind und noch ausgehen, sondern den, der für ihn wie für alle Menschen gestorben (Gal. 2, 20), von Gott wieder auferweckt worden ist und nun in pneumatischer Leiblichkeit zur Rechten Gottes thront. Zwischen dem paulinischen Gedanken der Einwohnung Christi und der Nachwirkung des Erinnerungsbildes eines längst Verstorbenen besteht ein fundamentaler Unterschied. „Christus ist nicht nur ein vor Paulus stehendes Ideal, sondern in Paulus wirksame Realität" [32].

Die paulinischen Aussagen haben einen andern Sinn. Sie besagen wirklich eine persönlich-lebendige Gegenwart

---

[31] Vgl. darüber Gloël, Der Heilige Geist S. 175; Büchsel, Der Geist Gottes S. 295.

[32] Büchsel, a. a. O. S. 295.

des gestorbenen und auferstandenen Christus in den Christusgläubigen. Man trifft darum den Gedanken des Apostels auch nicht, wenn man sagt, daß er mit der Vorstellung von dem im Menschen wohnenden Christus nur ausdrücken wolle, daß dieser die Kraft seines neuen sittlich-religiösen Lebens sei. Es ist gewiß richtig, daß Paulus das neue Leben des Christen als Wirkung des Geistes Christi empfunden hat [33]. Das gilt für die Charismen wie für das religiös-sittliche Leben. Mögen jene Gaben noch so verschieden sein, sie kommen darin überein, daß sie alle von dem einen Geiste gewirkt werden: „Dies alles aber wirkt der eine und derselbe Geist, der jedem besonders (seine Gabe) zuteilt, wie er will" (1 Kor. 12, 11). Auch das religiös-sittliche Leben ist nicht ein Produkt des eigenen Tuns des Menschen, sondern „Frucht" des Geistes: „Die Frucht des Geistes aber ist Liebe, Freude, Friede, Langmut, Freundlichkeit, Güte, Glaube, Sanftmut, Enthaltsamkeit" (Gal. 5, 22). Daher die Erscheinung, daß „Geist" und „Kraft" in enger Verbindung erscheinen (z. B. 1 Thess. 1, 5; 1 Kor. 2, 4), ja miteinander vertauscht werden können (vgl. Röm. 8, 11 mit 1 Kor. 6, 14; 2 Kor. 13, 4). Röm. 15, 13. 19 spricht von der Kraft des Hl. Geistes. Es wäre jedoch ganz verkehrt, wollte man glauben, daß die paulinischen Aussagen von der Einwohnung Christi oder seines Geistes nur den Sinn haben, daß eine unpersönlich gedachte Kraft im Christen wirkt. Paulus will — genau wie bei der Formel „in Christus" — ganz wörtlich verstanden sein. Er denkt an die lebendige persönliche Gegenwart und Wirksamkeit des pneumatischen Christus im Gerechten. Und dabei ist der Ton auf das Wort „persönlich" zu legen. Es finden sich gewiß Stellen, die man anders deuten könnte. Dafür erheben es andere über jeden Zweifel, daß Paulus sich den Geist als ein Geistwesen nach Art der Engel und Dämonen denkt [34] und infolgedessen sich sein Wohnen und Wirken im Menschen als persönliche Gegenwart vorstellt. Joh. Weiß hat es richtig, wenn auch etwas unzart ausgesprochen: „Die Form der Vorstellung ist ganz antik — animistisch — primitiv: es ist ein zweites Geistwesen, das in dem Christen haust" [35]. Der Geist, der dem Menschen mitgeteilt wird, wird an einigen Stellen als etwas Objektives geschildert, das gegenüber dem Geist des Menschen seine Selbständigkeit behält, in keiner

---

[33] Vgl. Bertrams, Wesen des Geistes S. 28 ff.; Sommerlath, S. 60; Schmidt, Der Leib Christi S. 75 f.

[34] Büchsel, a. a. O. S. 397.

[35] Zeitschr. f. neutest. Wiss. 19 (1920) 131; vgl. auch Büchsel, a. a. O. S. 431 ff.

Weise mit seinem Innenleben verschmilzt. So Röm. 8, 16: „Der (uns verliehene) Geist bezeugt unserem Geiste, daß wir Kinder Gottes sind"; Gal. 4, 6: „Daß ihr aber Söhne (Gottes) seid — (beweist die Tatsache, daß) Gott den Geist seines Sohnes in unsere Herzen gesandt hat, der ruft: Abba, Vater". Nicht nur wir verlangen seufzend nach der Offenbarung der Kinder Gottes, „sondern auch der Geist nimmt sich unserer Schwachheit an und unterstützt unser Gebet mit unaussprechlichen Seufzern" (Röm. 8, 26). Diese Verse sind nur unter der Voraussetzung verständlich, daß nach Pauli Auffassung der Mensch und der in ihm wohnende Gottesgeist sich wie zwei verschiedene Personen gegenüberstehen. Der Mensch beobachtet gewissermaßen als Zuhörer das Zeugnis, das Abba-Rufen des Geistes. Verwandt damit ist die Aussage 1 Kor. 14, 14: „Wenn ich in Zungenrede bete, so betet mein Geist, mein Verstand aber ist (dabei) unfruchtbar". Als erkennendes, „die Tiefen der Gottheit erforschendes Wesen" erscheint „das von Gott stammende Pneuma" neben dem menschlichen Geiste 1 Kor. 2, 10 f.

Dagegen können Stellen wie 1 Kor. 6, 16 f. nicht aufkommen: „Wißt ihr nicht, daß wer an der Dirne hängt, mit ihr ein Leib ist? Denn es werden, so sagt (die Schrift), die zwei zu einem Fleische. Wer aber am Herrn hängt, ist ein Geist (mit ihm)." Gewiß ist damit gesagt, daß der Christ und der Herr eine ganz innige Gemeinschaft eingehen, aber da beim ersten Paar keine Verschmelzung der Personen, der beiden Ich, gemeint ist, so hat man auch kein Recht, dies für das zweite zu postulieren.

Noch klarer sind die Stellen, an denen Paulus von der Einwohnung Christi selber, nicht seines Geistes redet. Der Apostel denkt sich ja Christus immer als Person. Und wenn er sagt, daß Christus in ihm wohne, dann denkt er an den Christus, der einst am Kreuze starb, von Gott auferweckt wurde und nun zur Rechten des Vaters sitzt und dort für die Seinen eintritt (Röm. 8, 34). Gut sagt Büchsel: „Der in Paulus gegenwärtige Christus ist nicht nur eine Kraft, ein Prinzip im allgemeinen, sondern die aus der Geschichte bekannte Person mit ihrem besonderen Charakter, mit ihren eigentümlichen Erlebnissen. Die gesamte Bedeutung der Gegenwart Christi in Paulus beruht darauf, daß der in Paulus gegenwärtige Christus diese eigentümliche Person ist" [36]. Will man des Apostels Überzeugung auf eine kurze Formel bringen, so kann man sagen: Der für mich am Kreuze Gestorbene führt nunmehr in mir als Auferweckter sein Leben. Gloël sagt treffend: „Das ‚für mich' (Gal. 2, 20) und das ‚in mir' (ebd.) gehören für den Apostel aufs innigste zusammen" [37].

Nach Paulus wohnt und wirkt also Christus als persönliches Wesen, nicht bloß als Kraft und auch nicht als unpersönliches Fluidum,

[36] A. a. O. S. 294 f. [37] A. a. O. S. 174.

im gerechtfertigten Menschen, und beide behalten ihr Personsein, sie verschmelzen nicht miteinander, so daß die eine der beiden Personen von der andern aufgesaugt würde. Das ist eine Vorstellung, die uns nicht geläufig ist. Wir müssen uns also fragen, wie sich der Apostel eine solche Einwohnung eines persönlichen Wesens in einem andern denkt. Wir werden hierbei von der Tatsache ausgehen müssen, daß der im Menschen wohnende Christus der pneumatische ist, ein Geistwesen, und Paulus ja deshalb einfach vom Geiste Christi oder vom Geist schlechthin spricht. Dabei kann uns der Hinweis auf eine Analogie, die dem antiken Denken besonders naheliegen mußte, gute Dienste leisten, nämlich das Wohnen und Wirken eines Dämons in einem Menschen.

Die antike Literatur wie auch die neutestamentlichen Schriften sind reich an Zeugnissen dafür, daß ein Dämon, ein Geistwesen widergöttlicher Art, in einen Menschen eingehen und sein ganzes physisches und geistiges Wesen ergreifen und in Besitz nehmen kann[38]. Er beherrscht seinen Körper: ruft Krankheiten in ihm hervor, z. B. Lähmungen, Verkrümmungen (Lk. 13, 11. 16), Stummheit (Mt. 9, 37 f.), Blindheit (Mt. 12, 22), kann ihn hin- und herwerfen, machen, daß er schäumt, mit den Zähnen knirscht und starr wird (Mk. 9, 18), ihn ins Feuer und Wasser werfen (Mk. 9, 22), ihm ungeheure Kraft verleihen (Mk. 5, 3 ff.). Er beherrscht aber auch seinen Geist: der Besessene muß ihm willenlos gehorchen, der Dämon spricht aus ihm, das Bewußtsein ist zeitweilig vollständig erloschen (Mk. 1, 24; 5, 6 ff. usw.). Diese Zustände können periodisch auftreten (Mk. 9, 17 f.; Mt. 17, 15).

Wir haben hier aber nur eine Analogie, nicht eine wirkliche Parallele. Gemeinsam ist beiden Erscheinungen, daß ein persönlich gedachtes Geistwesen in einem Menschen wohnt und wirkt. Aber die Unterschiede sind groß. Der Dämon tritt dem Menschen, in den er einzieht, feindlich gegenüber. Er überwältigt ihn, knechtet ihn und schädigt ihn geistig und körperlich. Der Hl. Geist will dem Menschen nützen, er gibt ihm höhere Kräfte und Fähigkeiten, weckt ein neues, herrliches Leben in ihm. Der Dämonen sind es viele, die unter einem Haupt stehen (Mk. 3, 22). Es kann einer (oder auch mehrere zusammen Mk. 5, 9; Lk. 8, 2) immer nur in einem Menschen wohnen. Der Geist Jesu ist aber nur einer und wohnt zu gleicher Zeit in vielen Menschen, in allen Christen.

Eine weitere Analogie bildet das Wirken eines prophetischen Geistes in einem Menschen. Dafür bieten uns die nichtchristlichen Autoren eine Menge von Belegen[39]. Ich erinnere an den Ausdruck ἔνθεος (= „des Gottes voll“, wie Schiller umschreibt), ἐνθουσιασμός (das Gotterfülltsein), plenus deo. Plato sagt vom gottbegeisterten

---

[38] Vgl. Rohde, Psyche II (1921) 14 ff.; Bousset-Greßmann, die Religion des Judentums [3] S. 336 ff.

[39] Rohde, ebd. II 19 ff.; Reitzenstein, Hell. Mysterienreligionen S. 73 f. 105 A. 2. 237. 322 ff.

Dichter[40], was ursprünglich von den Bakchen ausgesagt wurde: „Er wird des Gottes voll und ist von Sinnen, und sein Geist ist nicht mehr in ihm“ (Jon. 534 B). Sophokles (Antigone 963) spricht von „gotterfüllten Frauen“ und meint damit die schwärmenden Dionysosverehrerinnen. Der Dichter Lukan beschreibt die Verzückung der Pythia mit folgenden Worten: Der Gott tritt in sie ein, treibt ihre Seele hinaus und befiehlt dem Menschen (d. h. ihrem Geist), aus der Brust vollständig zu weichen[41]. Philo sagt vom Propheten: „Wer wirklich begeistert und des Gottes voll ist, kann das, was er sagt, nicht mit seinem Verstande begreifen“[42]; und weiter: „Wenn er begeistert wird, gerät er in Bewußtlosigkeit, da das Denken schwindet und die Burg der Seele verlassen hat, der göttliche Geist aber eingezogen ist und seine Wohnung darin aufgeschlagen hat“[43].

Näher liegt ein Vergleich mit dem Wirken des Geistes in den alten Propheten Israels. Die Vorstellung vom Geiste Gottes in seinem Wirken auf und im Menschen spielt im Alten Testament zwar keine große, aber immerhin doch eine Rolle[44]. Es fehlt gewiß hier nicht an Stellen, wo dem Geiste Jahwes sittliche Wirkungen zugeschrieben werden, aber meist kommt er doch als Bewirker von ekstatischen, charismatischen Vorgängen in Betracht. Er verleiht die Gabe der Prophetie, der Kardiognose, des Wunderwirkens, des ekstatischen Redens. Die gleichen Erscheinungen begegnen uns auch im Neuen Testament (vgl. 1 Kor. 12—14; Apg. 2, 1 ff.; 10, 44 ff.; 19, 6). Aber all diese Wirkungen des Gottesgeistes, die man kurz als charismatische bezeichnen kann, werden immer nur einzelnen Individuen mitgeteilt und sind nicht dauernde Gaben, über die der so Ausgezeichnete jeden Augenblick verfügen kann. Derjenige, der Organ des Geistes wird, hat die Empfindung, daß eine fremde, geistige, göttliche Macht ihn persönlich erfaßt, ihn geradezu überwältigt und ihm höhere, seine eigenen Geistes- und

---

[40] Man dachte sich die „Begeisterung“ des Dichters analog der des Propheten, daher bekam vates (= Seher) geradezu die Bedeutung von Dichter (vgl. Reitzenstein, a. a. O. S. 322).

[41] Phars. V 166 ff.: non unquam plenior artus Phoebados inrupit Paean mentemque priorem expulit atque hominem toto sibi cedere iussit pectore.

[42] De spec. leg. I § 65; vgl. Leisegang, Der heilige Geist I (1919) 145 ff.

[43] Ebd. IV § 49. Beachtenswert ist die sprachliche Parallele (*ἐνῳκηκότος τοῦ θείου πνεύματος*) zu Röm. 8, 11; Kol. 3, 16; 2 Tim. 1, 14.

[44] P. Volz, Der Geist Gottes, Tübingen 1911; H. Gunkel, Die Propheten, Göttingen 1917; F. Büchsel, Der Geist Gottes S. 1 bis 36; Bousset, Kyrios Christos S. 110—113.

Willenskräfte (manchmal auch seine physische Kraft: Elias 3 Kö. 18, 46) übersteigende Fähigkeiten verleiht und mit unwiderstehlicher Gewalt antreibt, von diesen Gebrauch zu machen. So sagt Ezechiel von sich (3, 22): „Es kam die Hand Jahwes über mich, und er sprach zu mir: „Auf, gehe hinaus in die Talebene, und dort will ich mit dir reden." Is. 8, 11 heißt es: „Denn so hat Jahwe zu mir gesprochen, als die Hand (Gottes) mich überwältigte und er mich warnte, nicht den Weg dieses Volkes zu gehen." Den inneren Zwang, unter dem der von Gott ergriffene Prophet steht, haben Amos und Jeremias besonders packend geschildert. So sagt Amos 3, 8: „Brüllt der Löwe, wer fürchtet sich nicht? Spricht Jahwe, wer wird nicht Prophet?" Wenn Gott einen Menschen zu seinem Organ erwählt, dann muß er einfach gehorchen, er muß reden. Ich verweise auf die interessante Parallele bei Paulus: „Ein Zwang liegt auf mir; wehe mir, wenn ich das Evangelium nicht verkünde" (1 Kor. 9, 16). Jeremias erzählt (20, 7 ff.), wie er den Versuch gemacht hat, sich dem Rufe Gottes zu entziehen. Aber es hat ihm nichts genützt: „Jahwe, du hast mich betört, ich mußte dir folgen; du hast mich gefaßt und mich übermocht." Immer wieder wirft er die schwere Bürde des Unheilspropheten ab, die ihm Gott auf die Schultern gelegt, aber er muß sie immer wieder aufnehmen: „Und spreche ich: ich will sein nicht mehr denken, nicht mehr reden in seinem Namen, da wird's mir im Herzen wie brennend Feuer, in meinen Gebeinen verschlossen; ich kann's nicht mehr halten, ich ertrag es nicht mehr." Aus dem Neuen Testament kann man auf Agabus (Apg. 11, 28; 21, 10), das ekstatische Reden (Apg. 10, 44 f.; 19, 6) und besonders an die Pfingsterzählung erinnern (Apg. 2, 4 ff.). A u c h P a u l u s k e n n t d i e s e a u ß e r o r d e n t l i c h e n G e i s t e s g a b e n. Im 1. Kor. (c. 12 u. 14) spricht er ausführlich von ihnen. Er warnt aber die Korinther eindringlich vor ihrer Überschätzung. Höher als alle diese Charismen ist die Liebe (c. 13).

In all den genannten Fällen handelt es sich, das sehen wir mit voller Deutlichkeit, um außerordentliche Wirkungen des Gottesgeistes, Wirkungen, die in das Gebiet des Wunderbaren gehören. So wenig wie im Alten Testament ein jeder Israelit solcher Charismen gewürdigt wurde, so wenig erlebt im Neuen Testament jeder Christ solche Auszeichnungen, wenn auch in der korinthischen Gemeinde solche Fälle sehr zahlreich gewesen sein müssen. Paulus selber hat solche Geistesgaben besessen: „Ich rede, Gott sei Dank, mehr in Zungen als ihre alle" (1 Kor. 14, 18). Aber er spricht es deutlich und scharf aus, daß kein Christ auf diese Charismen einen Anspruch habe, und daß kein Geistbegabter verlangen dürfe, daß ihm alle oder doch die am höchsten geschätzten zu Gebote stehen: „Der Geist teilt einem jeden zu, wie er will" (1 Kor. 12, 11).

Diese charismatischen Wirkungen des Gottesgeistes meint der Apostel nicht, wenn er von der Einwohnung Christi oder seines Geistes im Christen spricht. Denn diese Einwohnung besitzen nach seinen klaren Worten alle Christen ohne Ausnahme. Von allen gilt, daß Christus in ihnen wohne (Röm. 8, 10; 2 Kor. 13, 5; Eph. 3, 17; Kol. 1, 27), daß Christus in ihnen (vollkommene) Gestalt gewinnen müsse (Gal. 4, 19), daß sie Tempel Gottes seien und der Geist Gottes in ihnen wohne (1 Kor. 3, 16; 6, 19; 2 Kor. 6, 16; vgl. noch Gal. 5, 16—25). Paulus meint eine dauernde Einwohnung Christi oder seines Geistes in jedem Christen und zwar nicht zum Zwecke, Werke außerordentlicher Art in ihnen hervorzubringen, sondern als Prinzip des neuen, christlichen Lebens, also zu religiös-ethischer Beeinflussung. Und es ist Tatsache und zwar eine auffallende Tatsache, daß Paulus fast als der erste dieses religiös-sittliche Wirken des Gottes- oder Christusgeistes in jedem Christen als den normalen Zustand betrachtet, ja mit dem Christsein gleichsetzt. Bertrams sagt ganz zutreffend, daß die synoptischen Evangelien und die Apostelgeschichte nur wenige und schwache Anhaltspunkte dafür bieten, daß ihre Verfasser die religiösen und sittlichen Taten des Christen mit dem Pneuma in Zusammenhang gebracht haben. Erst Paulus bringe diese Erkenntnis von der heiligenden Macht des Pneuma zum umfassenden Ausdruck und zum siegreichen Durchbruch [45]. Wenn wir von paulinischer Christusmystik reden, so meinen wir also nicht die außerordentlichen charismatischen Erlebnisse des Apostels (Zungenrede, Prophetie, Entrückung in den dritten Himmel) oder anderer Christen, sondern jenes geheimnisvolle dauernde Verbundensein mit dem erhöhten pneumatischen Christus, das Paulus mit „in Christus“ und „Christus in uns“ ausdrückt, zum Zwecke der Schaffung und Förderung des eigentlichen christlichen Lebens.

Gewiß rühren die charismatischen Wirkungen von demselben Geist her, der als Prinzip des neuen Lebens in den Christen wohnt. Sie machen aber nicht das Christenleben als solches aus, sondern sind nur besondere, außerordentliche Erscheinungen desselben. Anders ausgedrückt: alle Christen besitzen den Geist Christi als religiös-sittliche Lebenskraft, aber nicht in allen bewirkt er Charismen.

---

[45] Das Wesen des Geistes S. 46; vgl. noch Bousset, Kyrios Christos S. 112.

3. Christus und der Geist.

In unseren bisherigen Ausführungen hat uns immer wieder die Frage beschäftigt: Wie denkt sich Paulus den Christus, der in uns wohnt, und in dem wir wohnen? Wir müssen jetzt darauf nochmals zurückkommen und unsere Erörterungen dieser Frage zum Abschluß zu bringen suchen. Es handelt sich, wie wiederholt betont wurde, hauptsächlich um das Problem: Ist für Paulus der Christus, mit dem wir in mystischer Lebensverbindung stehen, eine Persönlichkeit oder eine unpersönliche göttliche Kraft? Oder anders ausgedrückt: *Ist der erhöhte Herr, der pneumatische Christus mit dem göttlichen Pneuma identisch oder nicht?* Es fehlt nicht an Gelehrten, welche für die strikte Identität beider Größen eintreten. Besonders Joh. Weiß hat sich in diesem Sinne ausgesprochen.

In seiner Erklärung von 1 Kor. 12, 13 [46] meint er, daß die paulinische Anschauung, wonach die scharf umrissene Persönlichkeit des erhöhten Christus zugleich die gestaltlos durch viele Wesen hindurch flutende göttliche Kraft des Pneuma sei, ein für uns fast unlösbares Problem darstelle. Man müsse sie als die unvermeidliche Begleiterscheinung der mystischen Frömmigkeit ansehen. „Wenn nicht nur in einem, sondern in allen Gläubigen Christus sein soll und zugleich alle Gläubigen in Christo, so muß die Vorstellung von Christo erweicht, aufgelöst, in pantheisierender Weise entpersönlicht werden, und dafür ist die Gleichsetzung mit dem Pneuma der Ausdruck.“ Ähnlich spricht er sich in einem nach seinem Tode erschienenen Aufsatz aus: „Das ‚in Christus sein‘ bedeutet doch bei ihm ein völliges Verschmelzen mit dem himmlischen Herrn zu einer mystischen Einheit, wobei dann freilich die scharfen Umrisse der personalistischen Vorstellung sich erweichen und der Gedanke des alldurchdringenden Christusgeistes (2 Kor. 3, 17) sich einstellt. Für Paulus war die metaphysische Gleichsetzung der Person Christi mit dem unpersönlichen Pneuma möglich, weil die antike Denkweise, in der er aufgewachsen ist, überhaupt sehr leicht die Grenze zwischen abstraktem Begriff und Persönlichkeit überschreitet, und weil das Bild der evangelischen Überlieferung auf ihn noch nicht die Macht ausübte, wie auf uns [47].

Aber Weiß fühlt sich selber seiner Sache nicht ganz sicher. Gal. 2, 20 weckt in ihm den Zweifel, ob Paulus wirklich sich den erhöhten Herrn in pantheisierender Weise gedacht und die mystische Einigung des Christen mit ihm als eine eigentliche Verschmelzung vorgestellt habe [48]. Und seine Auffassung wird in der Tat dem Gedanken des Apostels nicht gerecht. Es ist ja richtig, daß ein weitgehender Parallelismus zwischen „Christus“ und „Pneuma“ und den an die beiden Begriffe sich anknüpfenden Gedanken besteht. Das Verhältnis der Formeln „in

---

[46] Der erste Korintherbrief (1910) S. 303.
[47] Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 1920, 139 f.
[48] Ebd. S. 140 (oben S. 25).

Christus“ und „im Geist“, „Christus in uns“ und „der Geist in uns“ wurde bereits besprochen. Aber auch sonst finden wir solche Parallelaussagen. Dafür einige Beispiele [49]:

1. Gerechtfertigt im Geist (1 Kor. 6, 11) und in Christus (Gal. 2, 17); Beschnitten im Geist (Röm. 2, 29) und in Christus (Kol. 2, 11); Geheiligt im Geist (1 Kor. 6, 11) und in Christus (1 Kor. 1, 2); Versiegelt im Geist (Eph. 4, 30) und in Christus (Eph. 1, 13); Tempel im Hl. Geiste (Eph. 2, 22) und im Herrn (Eph. 2, 21); Freude im Hl. Geiste (Röm. 14, 17) und im Herrn (Phil. 4, 4); Friede im Hl. Geiste (Röm. 14, 17) und durch den Herrn (Röm. 5, 1).
2. Der Hl. Geist wohnt in uns (Röm. 8, 9. 11; 1 Kor. 3, 16; 2 Tim 1, 14: Christus in uns (Röm. 8, 10; 2 Kor. 13, 5; Eph. 3, 17 [wohnen!]; Kol. 1, 27).

   Der Hl. Geist wirkt in uns (1 Kor. 12, 11): Christus (Kol. 1, 29); Der Hl. Geist spricht (betet) in uns (Röm. 8, 26): Christus spricht im Apostel (2 Kor. 2, 17; 12, 19).
3. Wir leben durch den Geist (Gal. 5, 25): Christus ist unser Leben (Kol. 3, 4; Phil. 1, 21).

   Wir haben teil am Hl. Geiste (2 Kor. 13, 13): an Christus (1 Kor. 1, 9).

   Die vom Geiste Gottes Getriebenen sind Söhne Gottes . . . ihr habt den Geist der Sohnschaft empfangen (Röm. 8, 14 f. 23): nach Eph. 1, 5 sollen wir durch Jesus Christus die Sohnschaft erlangen.

   Gott wird unsere sterblichen Leiber durch seinen in uns wohnenden Geist auferwecken (Röm. 8, 11): in Christus werden alle auferweckt werden (1 Kor. 15, 22).

Aber eine eigentliche Gleichsetzung von Christus und Pneuma ist trotzdem nicht zu konstatieren. Es werden (1) von Christus Aussagen gemacht, die vom Geiste nicht gemacht werden können. Paulus nennt Christus sein Leben (Phil. 1, 21; Gal. 2, 20; Kol. 3, 4), er nennt aber nirgends den Geist sein Leben. Er sagt, daß Christus in den Gläubigen Gestalt annehmen müsse (Gal. 4, 19), er sagt dies aber nirgends vom Hl. Geiste und hätte es auch nicht sagen können. Nicht würde auf den Geist passen, was er Röm. 8, 29; Eph. 4, 13 mit Bezug auf Christus sagt: die Gläubigen werden dem Bilde des Gottessohnes gleichgestaltet werden, sie müssen das Vollalter Christi erreichen. Wohl sagt er 2 Kor. 3, 17: „der Herr aber ist der Geist“. Man mag die Stelle deuten, wie man will, eine volle Gleichsetzung des Herrn und des Geistes verbietet die unmittelbare Fortsetzung: „Wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit.“ So könnte der Apostel nicht schreiben, wenn der Herr und der Geist zwei ganz

[49] Vgl. Prat, La théologie de S. Paul II 352 f.; Bartmann, Paulus S. 76; Wißmann, Das Verhältnis usw. S. 99 f.; 109 f.

gleichwertige Größen wären; er unterscheidet ja hier formell zwischen dem Herrn und seinem Geist. Das wird auch von den meisten Erklärern anerkannt. So sagt z. B. Windisch[50] ausdrücklich, daß damit keine strikte Gleichsetzung ausgesagt sei, sondern nur eine dynamische Identifikation zweier bekannter Größen. Man betont mit Recht, daß jenes Sätzchen zunächst einfach eine exegetische Zwischenbemerkung sei, die besagen wolle: Mit dem Kyrios des Schriftwortes Ex. 34, 34 ist der Geist (sc. des Herrn) gemeint[51]. Sie ist aber nur möglich, weil für Paulus Christus und der Geist in engster Beziehung zueinanderstehen. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, ist die Zwischenbemerkung allerdings keine zufällige Augenblickswendung, sondern eine grundlegende Formel, ein „kardinaler Spruch“[52], besagt aber keine metaphysische Identität der beiden Größen. Auch 1 Kor. 15, 45: „Der letzte Adam (= Christus) wurde zum lebendigmachenden Geist“ darf nicht in diesem Sinne verstanden werden. Paulus kann diese Gleichsetzung vollziehen, weil nach ihm seit der Auferstehung das Pneuma das ganze Wesen Christi, das leibliche eingeschlossen, bestimmt und gestaltet, jede Spur menschlicher Schwäche und irdischer Vergänglichkeit getilgt und so auch seinen Leib zu einem entsprechenden Organ des ganz vom Gottesgeiste erfüllten und nun allen das Leben spendenden Christus umgeschaffen hat[53].

Ferner (2) ist zu beachten — und diese Beobachtungen sind entscheidend —: der pneumatische Christus ist für Paulus eine konkrete Gestalt, er trägt die Züge des gekreuzigten Christus an sich. Besonders bezeichnend für das paulinische Bild des erhöhten Herrn ist Röm. 8, 34: „Wer sollte uns verurteilen? Etwa Christus Jesus, der gestorben, besser (gesagt) auferweckt worden ist, der zur Rechten des Vaters thront, der auch (fürbittend) eintritt für uns?“ Zu ihm betet Paulus und sollen alle Christen beten: „Dreimal habe ich den Herrn angerufen, damit der Satansengel von mir weiche; aber er gab mir die Antwort: Meine Gnade genügt dir“ (2 Kor. 12, 8). „Er ist der Herr aller; reich für alle, die ihn anrufen“ (Röm. 10, 12). „Im Namen Jesu muß sich jedes Knie beugen . . . und jede Zunge bekennen: Herr ist Jesus Christus“ (Phil. 2, 11). Die Christen werden geradezu als Leute bezeichnet, „die den Namen des Herrn Jesus Christus anrufen“ (1 Kor. 1, 2). Beten kann man aber nur zu einem persönlichen Wesen. Paulus hat den

[50] Kom. zum 2. Korintherbrief S. 124.

[51] Bultmann, Theol. Lit.-Zeitung 1924, 368; Deißmann, Paulus S. 109.

[52] Windisch, a. a. O. S. 125.

[53] Vgl. Bertrams, a. a. O. S. 95.

sehnsüchtigen Wunsch, bei Christus zu sein, so wie ein Freund bei seinem Freunde sein will: „Ich wünsche abzuscheiden und bei Christus zu sein“ (Phil. 1, 23). In seiner himmlischen Herrlichkeit herrscht Christus als König: „Dazu ist Christus gestorben und wieder lebendig geworden, damit er über Tote und Lebendige herrsche“ (Röm. 14, 9). Von seinem himmlischen Sitz aus überwacht und leitet er die Geschicke der Seinen: „Gott unser Vater und der Herr Jesus Christus mögen uns den Weg zu euch bahnen“ (1 Thess. 3, 11). Am Ende der Zeiten wird Christus in Herrlichkeit, umgeben von den Engeln des Himmels, herabkommen, um Gericht zu halten über Tote und Lebendige: „Richtet nicht vor der Zeit, bis der Herr kommt“ (1 Kor. 4, 5). „Wir alle müssen erscheinen vor dem Richterstuhle des Christus“ (2 Kor. 5, 10). Dann werden die Kinder Gottes offenbar werden (Röm. 8, 19): „Wenn aber Christus, euer Leben, sichtbar erscheinen wird, dann werdet auch ihr sichtbar verklärt werden“ (Kol. 3, 4). Wenn Christus bei seiner Parusie jede Herrschaft und jede Macht und jede Gewalt vernichtet hat, wird er das Reich dem Vater übergeben; „denn er muß Herrscher sein, bis er alle seine Feinde unter seine Füße legt“ (1 Kor. 15, 25).

Man braucht diese Stellen nur einmal ruhig zu lesen und man erkennt sofort, *daß dem Apostel, wenn er an den erhöhten Christus denkt, eine konkrete, festumrissene Persönlichkeit vor Augen schwebt.* Für ihn ist der pneumatische Christus keineswegs „das gestaltlos durch alle flutende Pneuma“, sondern ein persönliches Wesen, das in unzertrennbarem Lebenszusammenhang mit dem irdischen, am Kreuze gestorbenen Jesus steht. Christus und das Pneuma sind ihm keineswegs identisch.

Sie stehen aber unzweifelhaft *in allerengster Beziehung zueinander.* Darüber müssen wir nun Klarheit zu gewinnen suchen. Zwei früher gemachte Beobachtungen weisen uns den Weg: 1. Wir haben festgestellt, daß für Paulus das Pneuma weniger ein Element als eine Kraft ist; 2. wir haben Stellen gefunden, wo vom Geist des Herrn oder Christi gesprochen wird (z. B. 2 Kor. 3, 17: „Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit“). Christus besitzt den Geist, gebietet sozusagen über ihn, er ist sein Eigentum. Ferner ist zu beachten, daß niemals der präexistente oder der menschgewordene Christus mit dem Geist gleichgesetzt wird. Auch nicht, wenn vom Erlösungswerk gesprochen wird. Nicht der Geist, sondern Christus hat uns erlöst, nicht durch den Geist, sondern durch seinen Sohn Jesus Christus hat der Vater das Erlösungswerk vollbringen lassen. Man vergleiche Gal. 2, 20: „Der Sohn Gottes hat mich geliebt und sich für mich hingegeben“; Röm. 5, 1: „Wir haben Frieden mit Gott durch unsern Herrn Jesus Christus“; 5, 9: „Durch sein Blut

sind wir gerecht gemacht worden, durch ihn werden wir vom Zorne gerettet werden“; 5, 11: „Durch ihn haben wir die Versöhnung empfangen.“ Die Aussagen, bei denen wir die Vertauschung von Christus und dem Geiste beobachten können, gehören alle dem Bezirke des Wirkens Christi in dem einzelnen Menschen wie im Schoße der Gemeinschaft, der Kirche, an, beziehen sich also auf die Mitteilung, Erhaltung und Vermehrung des neuen Lebens. Darum können wir sagen: Die Gleichsetzung von Christus und Pneuma ist eine *rein dynamische*. Beide Größen sind nicht schlechthin identisch, sondern *Christus ist der Träger, Inhaber, Spender, Vermittler des Geistes*. Wo Christus ist und wirkt, da ist auch der Geist, er wirkt durch den Geist in uns. „Christus besitzt die ganze Macht und Lebensfülle, die im göttlichen Pneuma enthalten ist“ [54]. So ist nach paulinischer Auffassung sowohl Christus als auch der Hl. Geist übernatürliches Lebensprinzip des Christen.

Dabei bleibt die Tatsache bestehen, *daß der erhöhte Christus nach Paulus seinem Wesen nach Geist ist* [55]. Besitzt er doch nach dem Apostel einen pneumatischen Leib. Er ist also *ein wirkliches Geistwesen*. So kann 1 Kor. 15, 45 gesagt werden: „Der letzte Adam wurde zu einem lebenspendenden Geist.“ Wenn der Apostel hier auch an Christus als den Spender des in der christlichen Gemeinde wie im einzelnen Christen sich auswirkenden Geistes denkt, so besagt der Vers eben doch auch, daß der himmlische Herr ein Geistwesen ist. Er besagt aber keine Identität zwischen Christus und dem Geiste. Ebenso steht dem Apostel bei der Formel „Christus in uns“ bzw. „der Geist in uns“ nicht das Bild das mit einem pneumatischen Leibe ausgestatteten Christus, sondern die Idee Christi als des lebenspendenden Geistes vor der Seele.

Wir sehen also, *daß Paulus sehr wohl zwischen Christus, der für ihn auch als der Erhöhte ein persönliches Wesen ist, und dem Geiste unterscheidet.* Christus besitzt den Geist in seiner ganzen Fülle, er ist selber ein vollkommenes Geistwesen und spendet den Geist den Seinen. Daneben finden sich in den paulinischen Briefen allerdings auch Aussagen, wo der Geist nicht so sehr als Kraft, sondern als selbständige Hypostase, als *personartiges Wesen* erscheint. Ich verweise auf Stellen wie Röm. 8, 16; 8, 26; 1 Kor. 2, 10; 3, 16; 6, 19; 12, 4—11; 2 Kor. 13, 13; Gal. 4, 6; 1 Tim. 4, 1. Es ist nicht so einfach, die Stellen mit Sicherheit zu bestimmen, die für eine eigene Person des Hl. Geistes zeugen, aber bei einigen ist es doch zweifellos. Paulus kennt nicht bloß eine unpersönliche göttliche Kraft des Geistes, sondern auch ein persönliches, von der

---

[54] *Juncker*, Die Ethik des Apostel Paulus I 154.

[55] Vgl. *Bertrams*, a. a. O. S. 95; *Juncker*, Ethik I 154.

Person Christi unterschiedenes Wesen, das er als (Hl.) Geist bezeichnet. Doch gehört das Nähere nicht zu unserem Thema [56].

Damit haben wir über die Frage, wie sich der pneumatische Christus zum göttlichen Pneuma verhält, Klarheit gewonnen. Nun heischt aber die andere Frage eine Antwort: Wie kommt es, daß Paulus, statt einfach von dem Wohnen und Wirken des (unpersönlichen) Gottesgeistes in uns zu reden, in einer Reihe von Fällen auch von der Einwohnung des (persönlich gedachten) erhöhten Herrn spricht? Die Aussagen der ersten Art machen unserm Denken weniger Schwierigkeiten, wohl aber die der letzteren. Wir werden aber nicht fehlgehen, wenn wir diese Frage so beantworten: Paulus hat in seiner Bekehrungsstunde vor Damaskus den erhöhten Herrn in verklärter, pneumatischer Seinsweise gesehen, und seit jener gnadenvollen Stunde wußte er sich in seinem ganzen Wesen von Christus, den er einst in seinen Anhängern verfolgt hatte, machtvoll ergriffen, innerlich umgewandelt, in ein neues Leben versetzt, mit himmlischer Kraft erfüllt. Mußte er da nicht, statt von einer unpersönlichen Gotteskraft zu reden, vom erhöhten Herrn sprechen, der ihn ergriffen und sein Wesen umgestaltet hatte? Christus hatte ja vor Damaskus persönlich in sein Leben eingegriffen und ihn, seinen Verfolger, zu seinem auserwählten Werkzeug gemacht. Paulus konnte das tun, weil der erhöhte Herr für ihn eben ein Geistwesen ist, das nicht wie der Christus in seiner irdisch-leiblichen Daseinsweise an Raum und Zeit gebunden ist. Gewiß ist die Vereinigung der beiden Vorstellungen: „Christus zur Rechten des Vaters" und „Christus in seinen Gläubigen gegenwärtig" für unser Denken schwierig, aber nicht unmöglich. Der Geistgedanke bildet die Brücke zwischen beiden. Weil Christus in pneumatischer Seinsweise existiert, kann er zur Rechten des Vaters im Himmel thronen und auf Erden in den Seinen wohnen und wirken. Das ist um so leichter verständlich, als wir sein Thronen zur Rechten Gottes auch nicht im physisch-lokalen Sinne uns vorstellen dürfen. Denn diese Aussage bezeichnet doch im letzten Grunde einfach seine Stellung zu Gott, sie besagt, daß er hinausgehoben ist über die Schranken des Menschlichen, daß sein Wesen und Wirken auf der Höhe des göttlichen Wesens und Wirkens steht [57]. Dagegen spricht die Einwohnungsformel, wie wir eben gesehen, die Bedeutung aus, die der pneumatische Christus für das innere Leben der Seinen auf Erden hat.

---

[56] Ich verweise auf Bertrams, a. a. O. S. 144 ff.; Büchsel, a. a. O. S. 410 ff.

[57] Büchsel, a. a. O. S. 410.

Ihre Entstehung kann — neben dem bereits erwähnten Grunde — noch folgende Überlegung verständlich machen. Paulus kennt nach Ausweis seiner Briefe die alttestamentliche Weisheitsspekulation, in der die göttliche Sophia (Weisheit) geradezu als Hypostase, als persönliches Wesen erscheint [58]. Die Aussagen der Sapientialbücher über diese göttliche Weisheit haben in den Prädikaten, die Paulus Christus, „der Kraft Gottes und Weisheit Gottes" (1 Kor. 1, 24), gibt, ihren deutlichen Widerhall gefunden [59]. Nun wird z. B. Sap. 7, 27 f.; 8, 2 ff.; 9, 1 ff.; 10, 16 gesagt, daß die Weisheit mit den Weisen eine enge Verbindung eingegangen sei. So heißt es 7, 27 geradezu: „Sie vermag aber alles, obschon sie nur eine ist, und an sich dieselbe bleibend erneuert sie das Weltall, und Geschlecht für Geschlecht in heilige Seelen eingehend bildet sie Freunde Gottes und Propheten." Von Moses wird 10, 16 gesagt: „Sie ging ein in die Seele eines Dieners des Herrn, und er stritt gegen furchtbare Könige mit Wundern und Zeichen." Danach waltet die Weisheit, die als persönliches Wesen vorgestellt wird, nicht nur im Reich der Schöpfung, im Kosmos, sondern nimmt auch Wohnung in den Seelen gerechter Menschen. Das ist eine gute Analogie zu Paulus.

Eine weitere treffende Analogie bietet das Wirken des Teufels in den Menschen, wie es Eph. 2, 1 f. geschildert wird: „Auch euch, die ihr tot waret in euern Sünden und Fehlern, in denen ihr einst wandeltet nach der Weise des Äons dieser Welt, nach der Weise des Herrschers im Luftreich, des Geistes, der noch jetzt wirksam ist in den Söhnen des Ungehorsams, . . . hat Gott lebendig gemacht mit Christus." Unter dem Herrscher im Luftreiche ist Satan gemeint. Er ist ein Geistwesen, das in den Ungläubigen wirkt. Sein Pneuma ist das Gegenstück zum Hl. Geist, der in den Gläubigen wohnt; es ist eine ins Innere des Menschen eingedrungene und in ihm wirkende Macht, wahrscheinlich identisch mit der im Römerbrief genannten personifizierten Sünde: „Die Sünde täuschte mich und tötete mich" (Röm. 7, 11) [60]. Von dieser persönlich vorgestellten Sünde sagt Paulus Röm. 7, 17 (= 7,20): „Nicht mehr mein Ich vollbringt (was ich tue), sondern die in mir wohnende Sünde." So wie Christus in den Gläubigen wirkt, so wirkt auch Satan, der für Paulus natürlich eine Person ist, in den Bösen.

[58] Göttsberger, Die göttliche Weisheit als Persönlichkeit im AT (1919).

[59] Windisch, in: Neuest. Studien f. G. Heinrici (1914) 220—238; ders., Kommentar zum 2 Kor. S. 125. Krebs, Der Logos als Heiland 1910, 81 ff.

[60] Bertrams, a. a. O. S. 158.

4. Zusammenfassung.

Wir können nun die gewonnenen Ergebnisse zusammenfassen und uns mit anderen Auffassungen kurz auseinandersetzen.

Die Formeln und bildhaften Wendungen, mit denen Paulus das eigentümliche Verhältnis des Christen zu seinem erhöhten Herrn, das wir Christusmystik zu nennen pflegen, zum Ausdruck bringt, haben im Grunde alle denselben Inhalt. Ob sie vom Sein des Christen in Christus oder des Christus in den Christen reden, es liegt ihnen die Überzeugung des Apostels zugrunde, *daß der Christ in innigster Seins- und Lebensverbindung mit dem pneumatischen Christus steht.* Diese Christusverbundenheit besagt nicht etwa nur, daß von dem Erlösungswerk Christi, das als einmaliges geschichtliches Ereignis der Vergangenheit angehört, fortwährend Wirkungen ausgehen, die in die Gegenwart hereinreichen und jeden Menschen erfassen, der sich zu Christus bekennt. Sie bedeutet vielmehr, daß von dem erhöhten Herrn, der zur Rechten Gottes sitzt, ununterbrochen himmlische Kräfte auf alle seine Gläubigen überströmen, ja daß dieselben ganz in diese Sphäre überirdischer Kräfte — die eben mit dem Pneuma-Christus identisch ist — hineingetaucht sind, so daß sie von ihrem himmlischen Herrn ganz durchwaltet und umflossen werden (vgl. 1 Kor. 12, 13). Der für die Menschen gestorbene, von Gott zum himmlischen Leben erweckte und zu seiner Rechten thronende Christus, der göttliche Macht und Herrlichkeit besitzt, hat die Christen ganz in sein persönliches pneumatisches Leben hineingezogen, er lebt und wirkt in ihnen, er ist ihr Leben geworden (vgl. Gal. 2, 20; Phil. 1, 21; Kol. 3, 3), und sie leben in ihm, empfangen von ihm fortwährend überirdische Kräfte. Christus ist das Prinzip des neuen Lebens, das sie als Christen besitzen. Ein geheimnisvolles Band innigster Seins- und Lebensgemeinschaft, bei der Christus der Gebende und die Christen die Empfangenden sind, umschlingt beide Teile.

Diese innigste Verbundenheit mit Christus ist für Paulus eine wirkliche Realität, *ein objektiver Zustand*, der durch das Christwerden, durch den Anschluß an die Person des erhöhten Herrn hergestellt wird. Sie ist ihm nicht nur ein schönes Gefühl der völligen Hingabe an Christus und des Bewußtseins der Liebe des Herrn zu ihm, und darum nicht bloß in den Augenblicken seelischer Hochspannung vorhanden, sondern in ihrer Existenz ganz unabhängig von seiner augenblicklichen seelischen Stimmung. Sie ist auch nicht bloß ein individuelles Verhältnis des Apostels zu seinem erhöhten Herrn, sondern

gilt für alle Christen ohne Ausnahme. Es ist für Paulus etwas Selbstverständliches, daß jeder Christ sofort mit seinem Christwerden in ein solches Lebensverhältnis zu Christus tritt. Es finden sich Zeugnisse genug in seinen Briefen dafür, wenn er auch begreiflicherweise meist nur von seiner eigenen Christusverbundenheit spricht. Ich erinnere an Gal. 3, 27 f.; 2 Kor. 5, 17; Kol. 3, 4. Will man diese Seins- und Lebensverbindung mit Christus in eine Formel der philosophischen Schulsprache kleiden, dann kann man sagen: die paulinische Christusmystik ist eine physisch-akzidentelle Einigung zwischen Christus und seinen Gläubigen[61]. Diese Art der Einigung ist wohl zu unterscheiden von der substantiellen, die eine Verschmelzung beider Persönlichkeiten zu einer vollen Einheit bedeuten würde und daher eine Vernichtung der menschlichen, bzw. ihr Aufgehen in der göttlichen zur Folge hätte. Ganz richtig betont Bartmann[62], daß wir nach paulinischer Lehre durch die Neuschöpfung (2 Kor. 5, 17) in unserem Geiste und seinen Fähigkeiten physisch umgewandelt werden, daß das neue in uns einziehende Leben dinglich, real begründet ist. Da aber diese physische Umwandlung nur eine akzidentelle, keine substantielle ist, so stellt sie nur ein verlierbares Gnadengut, nicht ein unverlierbares Naturgut dar. Man wird den Aussagen der paulinischen Briefe nicht gerecht, wenn man diese Einigung der Gläubigen mit Christus lediglich auf dem Gebiet des persönlichen Lebens findet. Die paulinische Christusmystik ist kein bloß persönliches Verhältnis des Christen zu Christus, das durch den Akt des Gläubigwerdens im Sinne der persönlichen Hingabe an den himmlischen Herrn begründet würde und wesentlich in ihr bestünde. Das wird sich uns mit voller Deutlichkeit ergeben, wenn wir die Bedeutung der Taufe für das Zustandekommen der Christusmystik näher ins Auge fassen (unten III, 1). Es wird sich uns zeigen, daß die Lebensverbindung mit Christus nach paulinischer Anschauung durch den sakramentalen Akt der Taufe hergestellt wird, die dem Apostel „ein Zusammenwachsen mit Christus durch die Ähnlichkeit mit seinem Tode“ (Röm. 6, 5) bedeutet. Darum kann dieses Verhältnis kein rein persönliches sein.

Mit dieser Kennzeichnung der Christusmystik als einer realen, objektiv vorhandenen Verbindung des Christen mit Christus ist bereits gesagt, daß man den Ton nicht einseitig auf das Erleben, das Empfinden,

---

[61] So auch K. Benz, Theol. Rev. 1919, 207; Schauf, Sarx S. 144; Meinertz, Z. f. Miss.-Wiss. XIII (1923) 5.
[62] Paulus S. 118.

das Bewußtwerden der das ganze Christenleben durchflutenden Kraft des himmlischen Christus legen darf. Nach dem Apostel ist bei jedem Christen ein objektives Seinsverhältnis vorhanden. Das ist das Grundlegende. Der Christ steht in einer neuen Wirklichkeit drinnen. Er lebt im neuen Äon, er ist ein neues Geschöpf: „Wenn einer in Christus ist, so ist er ein neues Geschöpf. Siehe, das Alte ist vergangen, Neues ist geworden" (2 Kor. 5, 17). Freilich ist der neue Äon noch nicht volle Wirklichkeit, aber er ist in seinen Anfängen doch schon da. Die Loslösung aus dem alten, die Verpflanzung in den neuen ist geschehen. Es ist wirklich Tatsache geworden, was Kol. 1, 13 gesagt wird: „Er hat uns errettet aus der Tyrannei der Finsternis und in das Reich seines lieben Sohnes versetzt, in dem wir die Erlösung haben, die Vergebung der Sünden." In diesem Sinne, d. h. mit dieser Einschränkung ist das Wort von Bultmann richtig: „Das ‚in Christus' ist bei Paulus nicht eine Formel der Mystik, sondern der Eschatologie" [63].

Diese Ausführungen sollen nun durch eine kurze Übersicht über die Stellung der heutigen Forschung zur Frage nach der Christusmystik bei Paulus beleuchtet und ergänzt werden. Hier interessieren uns zunächst nur jene Forscher, welche die Ansicht vertreten, daß man von einer Mystik bei Paulus nicht reden könne. In diesem Sinne hat sich erst jüngst wieder P. Feine geäußert[64]. Er lehnt die Annahme von mystischen Elementen bei Paulus gänzlich ab. Seine Predigt und seine Frömmigkeit sei nicht mystisch, sondern eschatologisch orientiert. Das Bekehrungserlebnis, so führt er aus, enthält keinerlei mystische Elemente. Es hat für den Apostel einzig die Bedeutung, daß Christus sein unbedingter Herr geworden ist, ihn zu seinem unbedingten Werkzeug gemacht hat und ihn mit seiner lebendigen Kraft durchdringt. Diese Tatsache empfindet der Apostel auch so, daß die Kräfte des zukünftigen Äons bereits von ihm Besitz genommen haben, die irdischen Interessen ihm zerfließen und er nunmehr als neue Kreatur dasteht. Das alles ist ganz unmystisch. Denn es ist abgeleitet vom Kreuz und der Auferstehung Christi, also von einem Handeln Gottes durch Christus an der Welt, und verlangt eine vollkommen neue Lebensrichtung, die nur bei höchster Anspannung und Aktivität des Menschen gewonnen werden kann. Die Einstellung des Menschen, die dazu erforderlich ist, kann man nicht mystisch nennen. Sie wird vom Menschen verlangt, weil er ohne sie der Errettung beim End-

[63] Theol. Literaturzeitung 1926, 274.
[64] Der Apostel Paulus S. 559 ff.

gericht nicht teilhaftig werden kann. Diese, nicht das Ruhen in innigster Gemeinschaft mit Christus, ist der Sinn der Predigt Jesu. Darum wurzelt sie in der Eschatologie. Ja nicht einmal der Gedankenkreis vom „Sein in Christus" kann als mystisch angesprochen werden. Gewiß ist sein Sinn, daß der Apostel sich in einer innigen Lebensverbindung mit Christus fühlt. Aber das ist eine Lebensanschauung, die er nicht als individuelle, persönliche, sondern ganz selbstverständlich als eine allgemein christliche voraussetzt.

Die Stellung Feines zu unserer Frage ist sehr lehrreich. Wir können seinen sachlichen Beobachtungen weithin zustimmen, und doch müssen wir seine Leugnung von mystischen Elementen in der Frömmigkeit des Apostels ablehnen. Feine kommt zu seiner Auffassung, weil er an Paulus den Maßstab der hellenistischen Mystik anlegt, die als persönliche, individuelle Erfahrung des wesenhaften Einswerdens des Menschen mit der Gottheit zu definieren ist und eine pantheistische Gottesvorstellung voraussetzt. Er sagt selber ausdrücklich: „Ein Verhältnis von Person zu Person, bei dem beide als Personen bestehen bleiben, kann ich nicht als mystisches denken" [65]. Darin hat Feine nun gewiß recht, daß Paulus kein Mystiker im Sinne der pantheistisch gestalteten hellenistischen Einigungsmystik war. Davor hat ihn sein streng persönlich gefaßter Gottesbegriff bewahrt. Nimmt man aber Mystik im weiteren Sinne, so hat man ein gutes Recht, von einer paulinischen Christusmystik zu sprechen. Seine Frömmigkeit enthält zweifellos mystische Elemente, wenn es auch eine starke Übertreibung ist, in ihm nicht einen „Theologen", sondern einen „Mystiker" zu sehen. Beide Elemente sind bei ihm vertreten, und zwar das „theologische" stärker als das „mystische".

Sehr eingehend hat H. E. Weber zu unserem Problem Stellung genommen [66]. Er bezeichnet — wie schon andere vor ihm — die paulinische Christusgemeinschaft als Glaubensmystik und definiert sie in folgender Weise: „Sie ist Mystik des Glaubens, der in Christo in der Gegenwart Gottes lebt, weil Gott ihm durch seine geschichtliche Offenbarung „in Christo" nahegekommen ist, und der von der erlebten Gegenwart aus den Blick vorwärtsgerichtet hält auf die Überwindung der Jenseitigkeit, auf das Diesseitswerden der Gegenwart" [67]. „In Christus sein" heißt leben in der Gegenwart des lebendigen Christus. Christus erfüllt das Bewußtsein des Paulus. Er ist sein Mittel- und Brennpunkt. Der Christusgedanke ist überall bestimmend gegenwärtig. Es braucht

[65] S. 568.

[66] Neue kirchl. Zeitschrift 1920, 213 ff. Siehe auch seine Schrift: Glaube und Mystik, Gütersloh 1927.

[67] S. 235.

nicht immer die Aufmerksamkeit darauf gerichtet zu sein. Die Christusanschauung kann im Hintergrund schweben. „Aber wenn das reflektierende Bewußtsein sie nicht herausstellt, so ist das tragende ‚Unterbewußtsein', aus dem die Reflexion aufsteigt, dennoch davon erfüllt" [68]. Christus ist die Sphäre, in der das Geistesleben des Apostels sich entfaltet. Denken, Wollen, Fühlen spielt sich ab im Christusbewußtsein. Mit dieser Bewußtseinsgegenwart, d. h. dem Erfülltsein der ganzen Seele des Apostels, seines Denkens, Fühlens und Wollens, mit dem Christusgedanken, verbindet sich das Bewußtsein (oder die Überzeugung) der lebendigen Gegenwart Christi, seiner wirksamen Wirklichkeit.

Weber erfaßt die paulinischen Aussagen tiefer und wird ihnen mehr gerecht als manche andere Forscher, die auf seinem Standpunkt stehen. Aber seine Auffassung kommt im Grunde doch auch auf eine subjektivistische Verflüchtigung der Christusgemeinschaft hinaus. Er betont zwar mit Nachdruck, daß die Bewußtseinsgegenwart des erhöhten Christus in Paulus Wirkungen religiös-sittlicher Art im Gefolge habe. Aber er macht nicht deutlich, wie er sich diese vermittelt denkt, ob sie im Grunde von Paulus selbst erzeugt sind, geboren aus der steten, intensiven Hinwendung seiner Seelenkräfte auf Christus, oder ob sie wirklich vom erhöhten lebendigen Herrn ausgehen. Wenn ich ihn recht verstehe, so entspricht nach seiner Meinung den paulinischen Aussagen nur ein Sein Christi im Bewußtsein des Menschen, nicht aber ein davon unabhängiges objektives Sein. Von einer realen Seins- und Lebensgemeinschaft kann daher nicht eigentlich gesprochen werden. Er wirft selber die Frage auf: „Wird die Gegenwart hier nicht eben zur ‚bloßen' Bewußtseinsgegenwart?", und muß gestehen: „Es ist unbestreitbar: Paulus hat, gerade auch bei diesen Aussagen, lebhaft das Wirklichkeitsgefühl, die Wirklichkeitsüberzeugung, wie sie lebendiger Religion innewohnen" [69]. Er glaubt aber, daß damit nicht verwehrt ist, eine historisch-psychologische Erklärung zu suchen, die den Tatbestand mit ihren Mitteln verständlich machen will. Aber schon Mundle hat ihm mit Recht entgegengehalten, daß die Ableitung des „Seins in Christo" aus der Bewußtseinsgegenwart nicht möglich ist, da Paulus sie nirgends von der realen Gegenwart unterschieden habe [70]. Wir kommen eben nicht um die Tatsache herum, daß für Paulus der pneumatische Herr in realer Wirklichkeit in den Gläubigen gegenwärtig ist und sie in ihm. Ob ein solches Verhältnis vorstellbar gemacht werden kann, ist eine Frage für sich. Wir dürfen aber nicht vergessen, daß Christus in pneumatischer Seinsweise existiert

[68] S. 239. [69] S. 245.
[70] Das religiöse Leben des Paulus S. 73.

und für ihn andere Möglichkeiten realer Gegenwart vorhanden sind als für einen der irdischen Seinsweise angehörigen Menschen.

Auch nach Deißner kann man bei Paulus höchstens von Glaubensmystik reden[71]. Nach ihm wohnt Christus nur vermittelst des Glaubens im Menschen. Das gilt auch für die Aussage Gal. 2, 20. Die beiden Personen Christus und Paulus gehen nicht ineinander auf, sondern bleiben als zwei verschiedene Wesen bestehen, die allerdings durch das Band des Glaubens eng miteinander verknüpft sind. Diesen Glauben darf man aber nicht als ein mystisches Erhobensein zu Christus verstehen, er steht vielmehr im ausgesprochenen Gegensatz zu einer unmittelbaren religiösen Gemeinschaft.

Viel schroffer als Feine, Weber und Deißner lehnt E. v. Dobschütz Mystik bei Paulus ab[72]. Nach ihm ist die paulinische Christusgemeinschaft wesentlich Gesinnungsgemeinschaft, und das letzte Ziel ist für Paulus nicht das Aufgehen in Christus oder in dem Alleinen, sondern ein mit dem Herrn Verbundensein, das die volle Erhaltung der geheiligten menschlichen Persönlichkeit neben dem Herrn einschließt. Das letztere ist gewiß richtig. Mit vollem Recht warnt v. Dobschütz auch davor, bei Paulus die Begriffsschärfe abzuschwächen und die ethische Abzielungen aller Gedanken zu übersehen. Aber seine Charakterisierung der paulinischen Christusgemeinschaft als Gesinnungsgemeinschaft trifft die Gedanken des Paulus nicht. Es geht nicht an, mit ihm zu sagen, daß die sog. mystischen Formeln („in Christus“, „Christus in uns“) ein inadäquater Ausdruck für etwas Unmystisches seien, daß sie im Grunde nur ethische Aussagen und Forderungen darstellen. Auch die sogenannten Christusgenitive drücken nicht, wie v. Dobschütz will, bloß ein Abhängigkeitsverhältnis aus. Paulus will mit ihnen nicht lediglich sittliche Gebundenheit und Verpflichtung zum Ausdruck bringen, allerdings auch nicht bloße Gefühlszustände. Die Auffassung v. D.s kommt im letzten Grunde doch darauf hinaus, daß der Christ sich verpflichtet fühlt, dem Vorbild seines Herrn nachzuahmen, und aus dieser ethischen Bindung an ihn ihm überirdische Kräfte zufließen, oder, wie er sagt: „Es handelt sich um ein Sollen verbunden mit Können, um Gesinnungsgemeinschaft, nicht nur als Ziel, sondern als Kraft, die dem Menschen aus der vorhandenen Verbindung zuströmt“[73].

Aus diesem Überblick über einige bedeutsame Äußerungen von Bekämpfern einer Mystik bei Paulus[74] ergeben sich einige wichtige Erkenntnisse für unsere Frage. Die genannten Forscher bestreiten alle das Vorhandensein einer wirklichen Christusmystik, weil sie nur den engsten Begriff der Mystik, das Streben nach völligem Einswerden mit der Gottheit, als wirkliche Mystik gelten lassen. Sie scheiden (nach dem Vorgang Soederbloms) scharf zwischen prophetischer und

[71] Der Apostel Paulus und die Mystik S. 96 f. 134 f.

[72] Theol. Stud. u. Kritiken 95, 314 ff.; Der Apostel Paulus I 42 f.

[73] A. a. O. S. 327.

[74] Von „Glaubensmystik“ bei Paulus sprechen auch Wilh. Weber, A. Deißmann u. a. (vgl. noch unten III, 1).

mystischer Frömmigkeit und sehen in ihnen zwei ganz verschiedene, scharf zu sondernde Frömmigkeitstypen. Mystik bedeutet ihnen ein Schwelgen in religiösen Gefühlen, ein Zurückstellen des Sittlich-Aktiven, ein Erstreben der ekstatischen Gottesschau zum Zweck der Vergottung [75]. So führt z. B. Feine [76] zustimmend die Begriffsbestimmung von Mehlis [77] an: „Mystik ist eine Form des religiösen Bewußtseins, in welcher die Überwindung der Trennung zwischen der irrationalen Gottheit und der reinen Seele schon in diesem Leben bis zur vollkommenen Wesensvereinigung ersehnt und gefordert wird.“ Mit besonderer Deutlichkeit begründet v. Dobschütz seine ablehnende Haltung. Er sagt: „War Paulus wirklich Mystiker? Ja, wenn man unter Mystik versteht innerliche Frömmigkeit, die nicht nur mit dem Verstande arbeitet, sondern das Gefühl zur Geltung kommen läßt. Aber wollen wir jede Herzensfrömmigkeit Mystik nennen? Zur Mystik gehört doch vor allem das Streben nach Einswerden mit der Gottheit, nach Freiwerden vom Ich, nach Aufgehen im Unendlichen. Mystik ist immer ausschließlich Gefühlsreligion, ein Schwelgen in der Gottesminne, ein Zurückstellen des Sittlich-Aktiven. Und das kann man von Paulus wirklich nicht sagen, daß bei ihm das Tätige, das Sittliche hinter den Gefühlsmomenten des Heilsgenusses zurückgetreten sei“ [78].

Mit dieser Art von Mystik hat die paulinische Christusmystik allerdings nichts zu tun. Darin müssen wir den genannten Forschern durchaus zustimmen. So gewiß auch an manchen Stellen die paulinischen Aussagen über seine mystische Verbindung mit Christus stark gefühlsbetont sind, so ist ihm die Christusgemeinschaft nicht etwa ein Schwelgen in mystischen Gefühlen. Er kennt auch kein Untertauchen in Christus, wobei die eigene Persönlichkeit aufgehoben würde, sondern nur eine Christuseinigung, bei der das eigene Ich bleibt und der Abstand des Dieners gegenüber dem Herrn stets gewahrt ist. Seine Frömmigkeit ist nicht quietistisch, sondern ausgeprägt aktivistisch, bei ihm finden wir kein Zurücktreten des Ethischen hinter dem Mystischen, er stellt vielmehr sehr ernste sittliche Forderungen an die Christen. Seine Frömmigkeit ist kein Ausruhen im Besitz, sondern zielt auf ein Leben und Handeln, würdig des himmlischen Herrn. In diesem Punkte stimmen wir also vollständig mit den angeführten Forschern überein. Im IV. Abschnitt wird uns die Verschiedenheit der paulinischen Christusmystik von der pantheisierenden hellenistischen Mystik noch eigens beschäftigen. Jene Forscher leugnen

---

[75] Vgl. etwa Feine, Der Apostel Paulus S. 559 ff.; H. E. Weber, a. a. O. S. 233 f.; Deißner, Paulus und die Mystik S. 115 ff.

[76] A. a. O. S. 563. [77] Die Mystik 1926, 22.

[78] Der Apostel Paulus I (1926) 42.

aber grundsätzlich die Möglichkeit und Tatsächlichkeit einer objektiven, nicht bloß im Bewußtsein des Menschen vorhandenen Verbindung des Christen mit Christus. Für sie ist die Christusgemeinschaft des Paulus im Grunde nichts anderes als ein persönliches Verhältnis einer Person zu einer anderen, wie wir in einem solchen Verhältnis etwa zu einer von uns besonders geschätzten Person stehen, nur ein Verhältnis religiöser Art. Darin können wir ihnen nicht beistimmen. Wenn sie zugestehen, daß man von Glaubensmystik reden könne, so ist damit nichts gewonnen. Denn sie wollen damit nur zum Ausdruck bringen, daß der Glaube das einzige geistige Band sei, das den Menschen hienieden mit Christus verbinde. Sie werden aber damit den paulinischen Aussagen nicht gerecht, denn diese zeugen für eine unmittelbare reale Lebensgemeinschaft zwischen Christus und dem Christen.

E. Peterson findet den eigentlichen Grund für diese Stellungnahme richtig in ihrer bewußten oder unbewußten Abhängigkeit von Albrecht Ritschl und seinem Schüler M. Reischle [79]. Nach diesen ist der menschliche Geist bloß Fühlen, Erkennen und Wollen, nicht aber eine dahinter liegende Substanz. Gottes Wirkungen auf den Menschen gehen daher nur in den bewußten Tätigkeiten des Geistes vor sich, insbesondere im Willen, dagegen wirkt Gott nicht in die Substanz des geistigen Lebens hinein. Darum ist auch keine wirkliche Seins- und Lebensgemeinschaft zwischen Gott und Mensch möglich, sondern nur eine Willenseinigung mit Gott, der dabei in gewisser Ferne bleibt. Daß bei dieser philosophischen Einstellung jede wirkliche Mystik bei Paulus abgelehnt werden muß, liegt auf der Hand. In dem Augenblick aber, so betont Peterson mit Recht, wo man eine in der Seinswelt fundierte übernatürliche Wirkung Gottes im Menschen annimmt, wird die Stellung zur Mystik eine andere.

Noch bedarf aber eine wichtige Frage der Erörterung: Kann man diese Christusgemeinschaft des Paulus, wie wir sie beschrieben und gegenüber den genannten Gelehrten verteidigt haben, wirklich noch Mystik nennen? Ist dieses objektive Verhältnis zwischen Christus und dem Christen, diese im Sakrament der Taufe begründete Seins- und Lebensgemeinschaft als mystisch anzusprechen? Dann wären ja folgerichtig alle Christen Mystiker.

Darauf ist zu erwidern:

1. Man kann und darf dieses objektive, durch das Taufsakrament hergestellte Verhältnis Mystik nennen, weil dadurch eine Seins- und Lebensverbindung zwischen dem Menschen und dem erhöhten Herrn hergestellt wird. Das Wesensmoment des Mystischen ist ja die Herstellung einer solchen unmittelbaren Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch.

[79] Zur Theorie der Mystik, in: Zeitschrift f. syst. Theol. II (1924) 146 ff. bes. 153 f.

Da diese Einigung durch das Sakrament begründet wird, würde man sie allerdings besser als sakramentale bezeichnen oder Sakramentsmystik nennen. Gibt man ihr aber in herkömmlicher Weise den Namen Mystik — wie man ja auch vom mystischen Leibe Christi spricht und die Taufe ein mystisches Sterben und Auferstehen nennt — so muß man wohl beachten, daß sie die objektiv-göttliche Seite der paulinischen Christusmystik darstellt.

2. Diese hat aber auch eine subjektiv-menschliche Seite. Mystiker ist natürlich nur der Christ, bei dem nicht nur jene objektive Seinsgemeinschaft mit Christus vorhanden ist, sondern von ihm auch zur subjektiv bewußten und betätigten gemacht wird, d. h. man kann nur jenen Menschen als Mystiker bezeichnen, der diese objektiv in der Taufe grundgelegte Seinsverbindung mit dem erhöhten Herrn zu einer wirklich aktuellen Lebensgemeinschaft ethischer Art gestaltet, indem er sich mit ganzer Seele Christus hingibt und dessen himmlische Kräfte auf sich und in sich wirken läßt. Ja für gewöhnlich wird man nur jenen Christen einen Mystiker nennen, bei dem diese aktuell gemachte Lebensverbindung mit Christus, diese Hingabe des ganzen Denkens, Fühlens und Wollens an den himmlischen Herrn, dieses Sichtragen- und Sichbestimmenlassen von ihm einen besonders hohen Grad von Stärke und Innigkeit erreicht hat.

Ein solcher Christusmystiker im Vollsinn des Wortes ist Paulus selber gewesen. Das bezeugen seine Briefe zur Genüge. Er ist nicht nur überzeugt, daß er „in Christus“ ist und „Christus in ihm“ wohnt, er verspürt auch die Kräfte seines himmlischen Herrn in seinem schwachen Körper wirken (2 Kor. 12, 9; Phil. 4, 13) und gibt sich ihm mit liebeglühender Seele hin. Bei Damaskus wurde er „von Christus ergriffen“, dort „hat Gott seinen Sohn in ihm geoffenbart“, und nun ist es seine größte Sorge, dauernd „in ihm erfunden (d. h. bewährt) zu werden“ (Phil. 3, 9. 12; Gal. 1, 16). Aus seiner Christusverbundenheit schöpft er die Kraft, in allen Leiden, Gefahren, Verfolgungen, Mühen und Strapazen auszuhalten; in Christus, der ihm himmlische Kräfte verleiht, vermag er alles (Phil. 4, 13). Ja gerade in solchen Stunden, wo sein menschliches Ich fast aufgerieben wird von den Nöten und Sorgen und Leiden, die auf ihn einstürmen, fühlt er das machtvolle Wirken des himmlischen Herrn in sich am deutlichsten: „wenn ich schwach bin, dann bin ich stark“ (2 Kor. 12, 10). Darum hat er Freude an seinen Schwachheiten; denn er weiß, daß dann die Kraft des himmlischen Herrn sich auf ihm niederläßt (2 Kor. 12, 9). Er weiß sich immer aufs innigste mit Christus verbunden (vgl. Röm. 9, 3; 2 Kor. 12, 2); er ist überzeugt, daß Christus aus ihm spricht (2 Kor. 13, 3), daß seine Wahrheit in ihm ist

(2 Kor. 11, 10). Ja, noch inniger fühlt er sich mit dem gekreuzigten und nun zur Rechten Gottes erhöhten Herrn vereint. Er ist „mit Christus zusammen gekreuzigt“ (Gal. 2, 19), mit ihm „gestorben“ und „begraben“ (Röm. 6, 3 ff.), er „trägt Jesu Tod an seinem Leibe herum“ (2 Kor. 4, 10), seine Leiden sind die Leiden Christi (2 Kor. 1, 5). Er ist auch fest überzeugt, daß er mit Christus einmal auferstehen und verherrlicht werden wird (Röm. 6, 8; Kol. 3, 4). Ja, er wagt das Höchste zu sagen und sagt es wie etwas Selbstverständliches: „Nicht mehr ich lebe, Christus lebt in mir“ (Gal. 2, 20). Sein Ich lebt nicht mehr, der alte Mensch ist tot (Röm. 6, 6 f.), ein neues Leben ist an seine Stelle getreten (Röm. 6, 4), er ist ein neues Geschöpf geworden (2 Kor. 5, 17). Für ihn kann man nur da von Leben reden, wo Christus ist, und darum ist Sterben für ihn Gewinn (Phil. 1, 21), weil es Christus nahe bringt (Phil. 1, 23).

Paulus ist aber weit davon entfernt, diese mystischen Erfahrungen von sich allein auszusagen, sie sind im Gegenteil nach seiner festen Überzeugung jedem wirklichen Christen zugänglich. Das geht aus folgenden Stellen mit aller Deutlichkeit hervor. 2 Kor. 13, 5 richtet Paulus an die korinthische Gemeinde, in der schlimme Mißstände herrschten [80], die Mahnung: „Prüfet euch selber, ob ihr im Glauben seid, prüfet euch selbst. Oder merkt ihr etwa nicht an euch, daß Jesus Christus in euch ist?“ Er hofft, daß die Gemeinde die vorhandenen Mißstände als solche erkennt und einsieht, daß diese Zustände mit dem Glaubensstand unverträglich sind. Dieser Prüfung kann sie sich nicht entziehen, wenn anders sie überzeugt ist und an sich erfahren hat, daß sie in mystischer Verbindung mit Christus steht. Trifft dies aber zu, dann wird die Selbstprüfung das von Paulus erwartete Resultat ergeben und der Apostel mit seiner Beurteilung der korinthischen Zustände und seiner Forderung gerechtfertigt dastehen. V. 5 b setzt also eine erfahrungsmäßige Erkenntnis der mystischen Verbindung mit Christus voraus. Die gleiche Überzeugung spricht Paulus Gal. 4, 6 aus: „Daß ihr (wirklich) Söhne (Gottes) seid, (könnt ihr an folgender Tatsache erkennen): Gott hat den Geist seines Sohnes in unsere Herzen gesandt, der da ruft: Abba, Vater.“ Der Apostel ist überzeugt und setzt diese Überzeugung auch bei den Galatern voraus, daß dieser Gebetsruf nur möglich ist, weil in den Christen der Geist des Gottessohnes wohnt. Wenn er 1 Kor. 3, 1 die Korinther „Unmündige in Christus“ nennt (Gegensatz: „Vollkommene“ 1 Kor. 2, 6), für die Galater „abermals Geburtswehen leidet, bis daß Christus Gestalt in ihnen gewinnt“ (Gal. 4, 19), für die Adressaten von Eph. betet, daß Gott „Christus in ihren Herzen wohnen

[80] Siehe oben S. 21 f.

läßt" (3, 17), so sind diese Aussagen nur unter der Voraussetzung möglich, daß das „Sein in Christus" ein im täglichen Christenleben sich äußernder Zustand ist. Die in der Taufe grundgelegte objektiv-mystische Verbindung mit Christus kann und muß sich im Leben jedes Christen äußern. Jeder kann sie an den Kräften himmlischer Art, die ihm zuströmen, persönlich erfahren und durch immer innigere und rückhaltlosere Hingabe an seinen Herrn vervollkommnen.

Freilich spricht Paulus — wenn man von den zahlreichen Äußerungen über den in den Gläubigen wirkenden Geist absieht [81] — in der Regel einfach von dem objektiven mystischen Verhältnis, in dem jeder Christ zu Christus steht [82]. So erklärt sich die für Joh. Weiß so auffallende Tatsache, daß verhältnismäßig nur wenige Stellen, an denen die Formel „in Christus" begegnet, „mystische Temperatur" zeigen [83], sehr einfach. Für den Apostel ist die Lebensgemeinschaft mit dem erhöhten Herrn eben nicht nur eine augenblickliche Stimmung, die den Christen in gewissen Momenten hoher seelischer Spannung ergreift, sondern eine Realität, eine objektive Tatsache, die von der Wahrnehmung der von Christus ausgehenden Wirkungen unabhängig ist. Gewiß werden diese auch empfunden, erlebt, sie sind aber in ihrer Tatsächlichkeit nicht von dieser Wahrnehmung abhängig. Wer Christ geworden ist, befindet sich „in Christo", steht unter seiner dauernden Beeinflussung, ob er sich dessen bewußt ist oder nicht. Darum kann die Formel „in Christus" auch für den Christenstand, also für ein objektives Verhältnis zu Christus gebraucht werden [84].

[81] Diese lassen wir hier beiseite, weil sie in erster Linie für die Pneumavorstellung und nur indirekt für die Christusmystik zeugen.

[82] Vgl. etwa Röm. 8, 1; 16, 7. 11; 2 Kor. 5, 17.

[83] Urchristentum S. 360.

[84] Vgl. auch Schmitz, Christusgemeinschaft S. 244 f.

III. Das Werden des mystischen Verhältnisses zu Christus.

Unsere Erörterungen über das Wesen der paulinischen Christusmystik haben uns vor das Problem der Entstehung des mystischen Verhältnisses gestellt. Seiner Untersuchung müssen wir uns nun zuwenden. Es ist vielleicht nicht überflüssig, die Frage, die uns nun beschäftigen soll, genau zu umschreiben. Wir wollen nicht das religionsgeschichtliche Problem der Herkunft der paulinischen Christusmystik aufrollen, also nicht fragen, wie Paulus zur Überzeugung gekommen ist, daß das Verhältnis des erhöhten Herrn zu seinen Bekennern als ein mystisches anzusprechen ist, wir legen uns vielmehr die Frage vor: Wie denkt der Apostel über das Zustandekommen des mystischen Verhältnisses? Wann und wie tritt der Mensch in diese mystische Seins- und Lebensgemeinschaft mit Christus ein?

Da die Christusmystik des Apostels eine objektiv-göttliche und eine subjektiv-menschliche Seite hat, müssen wir ihr Werden von der Seite Gottes und von der Seite des Menschen her ins Auge fassen.

1. Die Gottestat in der Taufe.

Die Mehrzahl der protestantischen Forscher sieht im Glauben den Quellgrund der Christusmystik [1]. Zu ihnen gehören alle jene Theologen, welche die Annahme wirklicher Mystik bei Paulus energisch bestreiten und höchstens von Glaubensmystik bei ihm reden wollen.

P. Wernle hat ihre Auffassung in folgender Weise formuliert: „Aus dem Christusglauben, wodurch er (Paulus) die in der Gesetzeserfüllung vergebens gesuchte Gerechtigkeit findet, bricht nun mit Macht die Christusgemeinschaft mystischer Art hervor, nicht im Gegensatz zum Glauben, nicht als höhere Stufe des Glaubens, sondern als dessen tiefer Sinn und Wert, als die innerliche Berührung mit dem Glaubensobjekt und die Umwandlung des eigenen Ichs in den im Glauben ergriffenen Christus oder Christusgeist" [2]. Wie diese Worte andeuten, stellt sich Wernle sehr skeptisch zu der Frage nach der Mystik bei Paulus. Am liebsten möchte er diesen Ausdruck vermieden wissen. Ihm ist die Vorstellung, daß der Christ sich im Lebenselement des pneumatischen Christus befinde, immer als eine ungeheure Übertreibung erschienen. Zum mindesten müßte man

---

[1] Ausführlich berichtet darüber Wißmann, a. a. O. S. 129.

[2] Zeitschrift f. Theologie und Kirche XXV (1915) 65.

betonen, daß diese „Mystik“ etwas ganz Abgeschliffenes, Formelhaftes geworden ist, für das der tiefsinnige Name Mystik die denkbar schlechteste Bezeichnung sei [3]. Für Wernle und die mit ihm gleichgesinnten Forscher ist das, was man Christusmystik nennt, im Grunde nur Christusglaube, freilich ein Christusglaube besonders inniger, affektvoller Art, oder bildlich gesprochen: der Glaube ist die Knospe, die Mystik die Blüte, die aus der Knospe hervorbricht. Christusmystik ist also voll entfalteter Christusglaube. Eine reale, objektiv gegebene Seins- und Lebensgemeinschaft zwischen dem Christen und seinem himmlischen Herrn wird nicht anerkannt.

Wir können diese Auffassung nicht als zutreffend anerkennen. Nach unseren früheren Ausführungen hat die paulinische Christusmystik auch eine objektive Seite, ist sie eine wirkliche Seins- und Lebensverbindung mit Christus, nicht bloß ein im Glauben Erfassen des himmlischen Herrn. Das ist mit aller Sicherheit als Überzeugung des Apostels zu erkennen. Dieses objektive Verhältnis wird aber nach Paulus hergestellt durch eine sakramentale Handlung, durch die Taufe. Durch diese Handlung tritt nach seinen klaren Aussagen die mystische Lebensverbindung des Menschen mit dem pneumatischen Christus ein. Betrachten wir dieselben der Reihe nach. Ob der Glaube dabei eine Rolle spielt und welche, wird nachher zu prüfen sein.

Wir gehen vom Sprachgebrauch aus. Paulus spricht von einem Taufen auf (εἰς) Christus oder auf den Namen Christi: (1) Röm. 6, 3: „Wißt ihr nicht, daß wir alle, die wir auf Christus getauft sind, auf seinen Tod getauft sind?“; Gal. 3, 27: „Ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen“; 1 Kor. 12, 13: „In einem Geist sind wir alle auf einen Leib (Christi) getauft worden.“ Damit ist auch 1 Kor. 10, 2 zu vergleichen, wonach die aus Ägypten wegziehenden Israeliten beim Durchgang durch das Rote Meer „auf Moses“ getauft wurden. — (2) 1 Kor. 1, 13 ff.: „Seid ihr auf den Namen des Paulus getauft worden? Ich freue mich, daß ich niemand von euch außer Krispus und Gaius getauft habe, damit keiner von euch sagen kann, daß ihr auf meinen Namen getauft seid.“ Der Ausdruck für Taufen (βαπτίζειν) hat für den Griechen stets die Vorstellung des Hineintauchens in ein Element bewahrt, und so hat jedenfalls die paulinische Formel „auf Christus getauft werden“ den Sinn: in die Person Christi, diese lokal vorgestellt, hineingetaucht oder hineingesenkt und damit in die innigste Verbindung und Lebensbeziehung zu ihr gebracht werden. Besonders deutlich wird die paulinische Vorstellung aus den Stellen 1 Kor. 12, 13 und Gal. 3, 27. An der ersten spricht der Apostel von einem Hineingetauchtwerden in einen Leib (d. h. Christi), an der zweiten von dem

[3] Ebd. S. 69.

Anziehen des Christus, wie man ein Kleid anzieht und dann von ihm ganz umgeben ist. Übersetzen wir diese bildlichen Ausdrücke, die für Paulus aber nicht bloß Bilder sondern nur drastische Ausdrucksformen für geistige Realitäten sind, in unsere Sprache, so gewinnen wir wie bei der Formel „in Christus“ die Vorstellung der Sphäre, in welche der Täufling durch das Taufbad hineinversetzt wird. Diese Sphäre ist eben der pneumatische Christus. Nach dem Zeugnis des paulinischen Sprachgebrauchs bringt die Taufe den Täufling in solch innige Beziehung und Seinsverbindung mit Christus, daß er als ein „in Christus“ Befindlicher angesehen werden muß. Röm. 16, 7 gebraucht er geradezu diese Formel. Er rühmt hier von Andronikus und Junias, daß sie vor ihm in Gemeinschaft mit Christus getreten seien (γέγοναν ἐν Χριστῷ). Ohne Zweifel denkt er an die Taufe, wenn er sie auch nicht nennt. Noch deutlicher spricht die Fortsetzung von Gal. 3, 27: „Ihr alle seid einer in Christus Jesus“ (V. 28). Das „Anziehen“ des himmlischen Christus in der Taufe bewirkt „das Sein in Christus“. Sie sind jetzt nicht mehr eine Vielheit von einzelnen Personen, sondern eine große Persönlichkeit, weil sie sich in der einen Person Christi befinden. So erbringt uns schon die Betrachtung des Sprachgebrauchs den Beweis, *daß nach paulinischer Auffassung die Taufe die mystische Verbindung des Menschen mit Christus herstellt.*

Dieses Resultat bestätigen und ergänzen die Stellen, an denen sich Paulus ausführlicher über die Wirkungen der Taufe ausspricht: Röm. 6, 1 ff.; Kol. 2, 10 ff. Die Ausführungen des *Römerbriefs*, die von allen Äußerungen des Apostels über die Wirkungen der Taufe die bedeutsamsten sind, müssen wir etwas eingehender besprechen. Paulus hat Röm. 5, 20 ausgesprochen, daß das Gesetz die Sünde vermehrt habe. Dies habe aber nur zur Folge gehabt, daß die Gnade noch reichlicher gegeben wurde. Der Apostel fürchtet nun den naheliegenden Einwurf: Also ist es besser in der Sünde zu verharren, damit die Gnade in noch reicherem Maße geschenkt werde. Diesen Irrtum bekämpft er in 6, 2 ff. Er sagt: In der Sünde zu verharren, kann für uns gar nicht in Frage kommen. „Wir sind ja der Sünde gestorben, wie sollten wir noch in ihr leben dürfen?“ (V. 2). Daß die Christen der Sünde wirklich gestorben sind, zeigt er in V. 3 ff. durch den Hinweis auf die empfangene Taufe. „Oder wißt ihr nicht, daß wir alle, die wir auf Christus Jesus getauft worden sind, in seinen Tod hineingetaucht worden sind?“ Das der Sünde Sterben ist, wie ihr doch wissen müßt, in der Taufe Wirklichkeit geworden. Diesen Satz wiederholt er, ihn umschreibend, und stellt den Zweck dieses Sterbens heraus. „Wir sind also mit ihm durch die Taufe in den Tod begraben worden, damit, wie Christus von den Toten

auferweckt worden ist durch die Herrlichkeit des Vaters, so auch wir in Neuheit des Lebens (= in einem neuen Leben) wandeln" (V. 4). Nach der Taufe noch in der Sünde verharren ist widersinnig. Wir sind ja zu dem Zweck in der Taufe mit Christus gestorben, daß der Leib der Sünde abgetan wurde und wir nicht mehr der Sünde Tribut leisten müssen. Der Tod soll auch für uns der Durchgang zum Leben, zu einem Leben anderer Art sein, wie er es bei Christus gewesen ist. Dieser Gedanke ist dem Apostel so wichtig, daß er ihn in V. 5 nochmals in anderer Form ausspricht. Die sprachliche Form, die er diesem Vers gegeben hat, ist nicht recht durchsichtig[4]. Was Paulus aber sagen will, ist aus dem ganzen Zusammenhang klar: In der Taufe wird man nicht nur in das Sterben, sondern auch in die Auferstehung Christi hineingezogen. Das Taufbad überträgt nicht nur das Erlebnis des Todes Christi, sondern auch seiner Auferstehung auf den Täufling. Beides gehört zusammen. Wie Christus zu einem neuen Leben auferweckt worden ist und nun ganz Gott lebt (V. 10), so ist auch der Christ zu einem neuen Leben verpflichtet und es zu führen befähigt. Auf den Nachweis dieser Verpflichtung kommt es Paulus in der ganzen Gedankenentwicklung an. Sie schärft er in immer neuen Wendungen den Lesern ein: „So müßt auch ihr von der Überzeugung durchdrungen sein, daß ihr tot seid der Sünde, lebend aber für Gott in Christus Jesus" (V. 11).

Welche Erkenntnisse gewinnen wir aus diesen Darlegungen des Apostels für unser Problem? Der ganzen Argumentation liegt die Anschauung zugrunde, daß der Mensch durch die Taufe in solch innige Seinsverbindung zu Christus tritt, daß er dasselbe erlebt, was dieser in Tod und Auferstehung erlebt hat, nämlich der Sünde sterben

---

[4] Die Grammatik scheint zu verlangen, daß man „Nachbildung" und „verwachsen" aufeinander bezieht. So z. B. Lietzmann z. St. und Casel im Jahrbuch f. Liturgiewissenschaft IV (1924) 211, der übersetzt: „Wenn wir nämlich eingepflanzt worden sind in das Gleichnisbild seines Todes (d. h. das Mysteriensymbol seines Todes, das eben in dem Untergetaucht- und Begrabenwerden in der Taufe besteht), dann wird das für uns auch der Fall sein in bezug auf die Auferstehung" (d. h. die Teilnahme an dem liturgischen Symbol des Todes verbürgt uns auch die Teilnahme an der Auferstehung). Der Gedanke wäre klarer ausgedrückt, wenn man V. 5 übersetzen dürfte: „Wenn wir mit ihm durch die Nachbildung seines Todes (= Taufe) verwachsen sind, so werden wir es auch durch die seiner Auferstehung sein." So Jülicher, Kühl, Lagrange, Bardenhewer z. St.; Schauf, Sarx S. 48; Preuschen-Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des NT. S. 899. Aber auch bei dieser Übersetzung ist der Satz nicht glatt. Wir haben es offenbar mit einer allzu prägnanten und darum logisch ungenauen Ausdrucksweise zu tun, wie sie ja bei Paulus nicht so selten vorkommen.

(V. 10) und ein neues Leben gewinnen (V. 4. 9. 10). Ja wir werden sagen müssen, wenn wir den Gedanken des Apostels ganz treffen wollen: Der Christ hat Anteil an Christi eigenem Sterben und Auferstehen gewonnen, er ist mit Christus gestorben und mit ihm auferstanden. Diese Aussagen kann aber Paulus nur dann machen, wenn für ihn eine wirkliche Lebensverbindung zwischen beiden hergestellt worden ist, wenn beide gewissermaßen „zusammengewachsen" (vgl. V. 5), eine Einheit geworden sind. Nur in diesem Falle können die Erlebnisse des einen zu Erlebnissen des andern werden. Daß wir die Worte des Apostels damit richtig gedeutet haben, dafür gibt uns V. 11 eine willkommene Bestätigung. Hier wird von den Getauften verlangt: „Ihr müßt euch betrachten als tot der Sünde, lebend für Gott in Christus!" Die Taufe, dieses Eingetauchtwerden in Christus, dieses Zusammenwachsen mit ihm, versetzt den Menschen in den Zustand des Seins „in Christus". Da dieser Christus aber durch den Tod hindurchgegangen ist, der für ihn ein der Sünde Sterben war, und auferweckt worden ist, was für ihn der Gewinn eines neuen Lebens bedeutete und zwar eines Lebens für Gott (V. 10), so muß es auch für den Getauften zutreffen, daß er tot ist der Sünde und lebend für Gott. Mit dem „Sein in Christus" ist dieser Zustand unmittelbar gegeben.

So lehrt uns eine eingehende Betrachtung von Röm. 6, 1 ff., daß nach Paulus die Taufe das „Sein in Christus", die mystische Lebensverbindung mit dem erhöhten Herrn herstellt. Noch deutlicher läßt uns die Spekulation des Apostels über den „Leib Christi" seine Anschauung erkennen. Die Christusgläubigen bilden zusammen den Leib Christi. Zu den Korinthern sagt er: „Ihr seid der Leib Christi und einzeln genommen Glieder" (1 Kor. 12, 27). Röm. 12, 4 f. kleidet er denselben Gedanken in die Worte: „Wie wir in einem Leib viele Glieder haben, diese Glieder aber nicht alle dieselbe Tätigkeit ausüben, so sind wir viele ein Leib in Christus, einzeln aber in unserem gegenseitigen Verhältnis genommen Glieder." Eph. 5, 30 heißt es einfach, daß wir „Glieder seines Leibes" sind. Mit dieser Idee läuft parallel, ja ist im Grunde mit ihr gleichbedeutend die Vorstellung, daß die Gläubigen zusammen eine Persönlichkeit bilden: „Ihr alle seid einer in Christus" (Gal. 3, 28), „ihr seid der Same Abrahams" (Gal. 3, 29), der nach 3, 16 „einer" ist. Paulus stellt sich also offenbar Christus hier als eine auf alle Christen übergreifende und sie zu einer Gesamtheit zusammenschließende Persönlichkeit vor. Die Eingliederung in den Leib Christi, die Aufnahme in die Gesamtpersönlichkeit des Herrn wird nun durch die Taufe bewerkstelligt. Das wird an

mehreren Stellen mit aller Deutlichkeit ausgesprochen. Vor allem in 1 Kor. 12, 13. Paulus weist hier die Korinther darauf hin, daß der menschliche Körper aus vielen einzelnen Gliedern besteht, die vielen Glieder aber nur e i n e n Körper bilden, und sagt, daß das gleiche bei Christus der Fall sei: „Sind wir doch alle in e i n e m Geiste in den e i n e n Leib (scil. Christi) hineingetaucht worden, ob Juden, ob Griechen, ob Sklaven oder Freie; und wir alle sind mit einem Geiste getränkt worden“. Die Taufe hat die Christen also dem Leib Christi eingegliedert, sie hat sie zu dem Leibe Christi gemacht. Nicht minder bedeutsam ist Gal. 3, 26. Paulus will von 3, 7 ab den Galatern den Beweis führen, „daß die Christusgläubigen die wahren Söhne Abrahams sind“ (V. 7), nicht die unter dem Gesetz stehenden Juden. Dem Abraham ist nach der Schrift verheißen worden, daß in ihm alle Völker gesegnet werden sollen. Diese Verheißung erhielt er um seines Glaubens willen, sie wurde ihm und seinem Samen gegeben. Darunter ist Christus gemeint, darum wird die Einzahl gebraucht. Gegen diese Verheißung kann das Gesetz nicht aufkommen. Es sollte nur die Rolle des Zuchtmeisters auf Christus hin spielen, „damit wir aus dem Glauben gerechtfertigt würden“ (V. 24). Diese Rolle des Gesetzes ist nun ausgespielt. „Nachdem der Glaube gekommen ist, stehen wir nicht mehr unter dem Zuchtmeister“, sind nicht mehr Untergebene des Gesetzes (V. 25). „Ihr seid vielmehr alle Söhne Gottes durch den Glauben in Christus Jesus“ (V. 26). Diese These beweist der Apostel — und darin liegt für uns das Bedeutsame der ganzen Argumentation — mit dem Hinweis auf die Taufe: „Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft worden seid, habt Christus angezogen. Da ist nicht mehr Jude oder Hellene, nicht mehr Sklave oder Freier, nicht mehr Männliches und Weibliches. Denn ihr alle seid einer in Christus. Wenn ihr aber Christus angehört, seid ihr Abrahams Same, Erben auf Grund der Verheißung“ (V. 27—29). Der Gedanke des Apostels ist also der: Weil die Christen durch die Taufe in Christus hineingetaucht worden sind und sich nunmehr in ihm befinden, bilden sie mit ihm gleichsam eine Person („einer in Christus“), nehmen an seinem Wesen teil. Da er der Gottessohn ist (vgl. Gal. 1, 16; 4, 6), sind auch sie „Söhne Gottes“ (vgl. Röm. 8, 14 ff.). Da er der Same Abrahams ist, dem die Verheißung gegeben worden ist, sind auch sie Same Abrahams und Teilhaber der Verheißung. Wir gewinnen also abermals das Resultat, d a ß d i e T a u f e d e n M e n s c h e n i n d i e m y s t i s c h e V e r b i n d u n g m i t C h r i s t u s v e r s e t z t, d a ß s i e d a s „S e i n i n C h r i s t u s“ b e w i r k t.

Wir können diesen Beweis noch ergänzen und verstärken, wenn wir die sonstigen Wirkungen, die Paulus der Taufe zuschreibt, ins Auge

fassen. Er sagt nämlich von ihr nicht nur aus, daß sie den Täufling in mystische Lebensverbindung mit Christus bringt, sondern auch, daß sie dem Menschen den Geist (Christi) spendet, den alten Menschen der Sünde tötet, neues Leben in ihm schafft und damit die einstige Auferweckung vom Tode garantiert. Geistbesitz und neues Leben (Christusleben!) sind aber untrennbar mit der mystischen Lebensgemeinschaft mit Christus verbunden.

Büchsel meint zwar, es sei eigentümlich, daß Paulus den Geistempfang nie von der Taufe ableite. Man könne jedoch aus verschiedenen Stellen schließen, daß sie den Geist vermittle (z. B. 1 Kor. 6, 11; 12, 13). Wenn Paulus es nie ausdrücklich sage, so habe das wahrscheinlich in der Zufälligkeit seiner „Schriftstellerei" seinen Grund [5]. Mir scheint aber, daß Büchsel nicht ganz im Recht ist. Der Satz 1 Kor. 12, 13 b: „Wir alle sind mit einem Geist getränkt worden" steht in so enger Beziehung zu der Taufaussage 13 a, daß wir in ihm nur ein neues Bild für den Empfang des Geistes bei der Taufe sehen dürfen [6]. Auch bei 1 Kor. 6, 11 hat der Apostel sicherlich an die Taufe gedacht, wenn er sagt, daß die Korinther „abgewaschen, geheiligt, entsündigt worden seien im Namen des Herrn Jesus Christus und im Geiste unseres Gottes". Das ergibt sich aus dem scharfen Strich, den er zwischen ihrem früheren Leben („von solcher Art wart ihr einst") und dem jetzigen zieht. Freilich nennt er an den Stellen, wo er von der Geistbegabung ausdrücklich spricht (Röm. 5, 5: „Die Liebe Gottes ist in unsere Herzen ausgegossen worden durch den Hl. Geist, der uns gegeben wurde"; Gal. 4, 6: „Gott hat den Geist seines Sohnes in unsere Herzen gesandt"; Röm. 8, 15: „Ihr habt den Geist der Sohnschaft empfangen") die Taufe nicht. Es ist aber immerhin beachtenswert, daß er Gal. 3, 26 ff. die Sohnes- und Erbrechte der Christen auf die Taufe zurückführt.

Zahlreicher und deutlicher sind die Aussagen über Taufe und neues Leben. Wir können uns auf einige Beispiele beschränken [7]. Nach Paulus vernichtet die Taufe den alten Menschen, befreit vom Leib des Todes, zerbricht die Ketten der Sünde. So Röm. 6, 6: „Der alte Mensch der Sünde wurde mitgekreuzigt, damit der Leib der Sünde vernichtet würde, auf daß wir nicht mehr der Sünde dienen müssen" (vgl. Gal. 5, 24: „Die dem Christus Jesus angehören, haben ihr Fleisch mit seinen Leidenschaften und Begierden gekreuzigt" [8]). Röm. 6, 11: „Ihr müßt euch als tot für die Sünde betrachten." Kol. 2, 11: „In ihm (Christus) seid ihr beschnitten mit einer nicht von Menschenhänden ge-

---

[5] Der Geist Gottes S. 426 f.

[6] So Lietzmann, Korintherbriefe 64; Wißmann, Das Verhältnis usw. S. 100.

[7] Ausführliche Darlegung bei E. Sommerlath, Die Entstehung des neuen Lebens S. 100 ff.; Juncker, Ethik Pauli I 109 ff.

[8] Lietzmann, Gal. S. 38: „Röm. 6, 6 führt Paulus aus, daß dies in der Taufe geschehen ist."

machten Beschneidung in der Ablegung des fleischlichen Leibes, in der Christusbeschneidung (= Taufe!)." Die Taufe schafft im Täufling aber auch ein neues Leben, bedeutet für ihn eine Auferstehung, ist für ihn eine Wiedergeburt und garantiert ihm die einstige Auferweckung vom Tode. Nach Röm. 6, 4 muß vom Christen auf Grund der Taufe verlangt werden, „daß er in einem neuen Leben wandle". Er muß sich „als lebend für Gott" (6, 11), als „aus dem Tod zum Leben erstanden" (6, 13) betrachten und dementsprechend handeln. Nach Kol. 2, 12 f. sind die Christen kraft der Taufe (2, 11) mit Christus „auferweckt" und „lebendig gemacht" worden. Sie werden einmal auf Grund des in der Taufe eingetretenen Zusammenwachsens mit dem gestorbenen und auferweckten Christus auch dem Leibe nach auferweckt werden (Röm. 6, 8; Phil. 3, 11; vgl. Röm. 8, 17). An anderen Stellen, wo Paulus von dem neuen Leben spricht, das den Christen geschenkt worden ist, führt er es zwar nicht auf die Taufe zurück, aber die durchgehend aoristische Form, in der seine Aussagen erscheinen [9], weist auf ein einmaliges Faktum der Vergangenheit zurück, in dem sich die Aussage verwirklicht hat. Als solches kann aber nur die Taufe in Betracht kommen [10]. Dieses neue Leben ist aber wesentlich Christusleben, es ist das den Christen erfüllende, ihn durchflutende Leben des erhöhten Christus selber. Das sagt Paulus ausdrücklich Kol. 3, 3, wo er Christus „unser Leben" nennt, Gal. 2, 20, wo er geradezu behauptet: „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir", und Phil. 1, 21, wo er gesteht, daß für ihn nur da von Leben gesprochen werden könne, wo Christus ist. Für den Apostel Paulus bedeutet also der Sünde sterben und neues Leben gewinnen soviel als mit dem pneumatischen Christus in mystische Lebensverbindung treten.

Nun ist noch die Frage nach der Funktion des Glaubens bei der Entstehung des mystischen Verhältnisses zu beantworten. Die Ansicht, daß die paulinische Christusmystik Glaubensmystik sei, im Grunde also auf ein Ergreifen Christi im Glauben hinauslaufe, haben wir bereits abgelehnt und brauchen sie deshalb nicht mehr zu berücksichtigen. Es ist leicht einzusehen, daß sie die Taufe vollständig entwertet und zu einer bedeutungslosen Zeremonie herabdrückt. In den Kreisen der Forscher, welche der Taufe ihr volles Recht lassen, wird nun unsere Frage in der Regel dahin beantwortet, daß Taufe und Glaube das mystische Verhältnis schaffen. So auf katholischer Seite B. Bart-

[9] Vgl. Kol. 3, 1: „wenn ihr nun auferweckt seid mit Christus"; Eph. 2, 5 f. „er hat uns mit lebendig gemacht und mit auferweckt".

[10] So mit Recht Sommerlath, a. a. O. S. 107.

mann unter Berufung auf das Tridentinum[11]: „Es ist bekannt, wie oft Paulus als Bedingung und Beginn des neuen Lebens den Glauben fordert. Aber es wird sich später zeigen, daß er das im umfassenden Sinne als Übernahme der ganzen christlichen Heilsordnung versteht. Daß in dieser das Sakrament, die Taufe, nicht nur eingeschlossen ist, sondern durchaus im Vordergrund steht, sollte nicht bezweifelt werden.“ Leider geht er aber nicht näher auf unsere Frage ein. Auf protestantischer Seite hat sich in neuester Zeit E. Sommerlath eingehend mit unserem Problem beschäftigt[12]. Seine Auffassung lautet: Die Christusgemeinschaft ist eine Taufgemeinschaft und eine Glaubensgemeinschaft. Dabei ist das Hauptgewicht auf die Taufe zu legen. Sie ist die objektiv-reale Vermittlung des neuen Lebens. Auf sie führt Paulus in erster Linie die Christusgemeinschaft und damit die Anteilgewinnung an den Lebenskräften Christi zurück. So sehr die ganze Verkündigung des Apostels eine Predigt vom Glauben ist, so hat er doch, wenn es galt, den Christenstand nach seinem wirklichen Bestand und namentlich nach seiner wirklichen Betätigung im sittlichen Leben zu begründen, ihn nie direkt auf den Glauben, dagegen häufig auf das nachdrücklichste auf die Taufe zurückgeführt. Dem Glauben fällt die Aufgabe zu, die durch die Taufe objektiv begründete Gemeinschaft mit Christus sich persönlich anzueignen und im fortschreitenden Christenleben zur vollen Auswirkung im sittlichen Handeln zu bringen. Gerade der Umstand, daß die Christusgemeinschaft sich ständig gegen die Widerstände des Leibeslebens durchzusetzen hat, ferner, daß das neue Leben bis zu seiner künftigen Vollendung in der leiblichen Auferstehung verborgen bleibt (Kol. 3, 3), läßt ihren Glaubenscharakter deutlich hervortreten.

Sommerlath betont richtig, daß die Taufe die objektiv-reale Vermittlung des neuen Lebens und damit der Christusgemeinschaft ist. Ja man darf schlechtweg sagen: Das mystische Verhältnis zu Christus wird nicht durch den Glauben, sondern nur durch die Taufe hergestellt. Dasselbe ist ja ein wirkliches Hineingetauchtsein in den pneumatischen Christus, die Eingliederung in seinen Leib, das Hineinversetztsein in eine neue Lebenssphäre. Dies wird aber nirgends auf ein Tun des Menschen, sondern auf ein Tun Gottes am Menschen zurückgeführt. „Durch Gott sind wir berufen zur Gemeinschaft seines Sohnes“ (1 Kor. 1, 9); „aus ihm seid

---

[11] Paulus S. 95. Er faßt das Problem aber nicht richtig, wenn er von der mystischen Gottes-Gemeinschaft spricht. Richtig spricht Meinertz, Z. f. Miss.-Wiss. 1923, 2, von der Christus-Gemeinschaft, schließt sich aber sonst an B. an.

[12] Der Ursprung des neuen Lebens S. 99 ff.

ihr in Christus Jesus" (1 Kor. 1, 30). Er hat den Geist seines Sohnes in unsere Herzen gesandt (Gal. 4, 6; Röm. 8, 15), uns das Angeld des Geistes gegeben (2 Kor. 1, 22; 5, 5). Er hat uns zum Leben (dem neuen Leben in Christus) erweckt (Kol. 2, 13; Eph. 2, 5). In die gleiche Richtung weisen auch die Passiva hin, die meist gebraucht werden, wenn von der Entstehung der Christusgemeinschaft die Rede ist (vgl. Röm. 6, 4 ff.; 1 Kor. 12, 13; Gal. 2, 19; Kol. 2, 11 ff.; 3, 1; Eph. 2, 10).

Man könnte diese Feststellung durch Hinweis auf Stellen anfechten, an denen Paulus den Empfang des Geistes oder die Gotteskindschaft auf den Glauben zurückzuführen scheint; z. B. Gal. 3, 2. 14. 26. Das ist aber wirklich nur Schein [13]. Gal. 3, 2 wird ja der Geistesempfang ausdrücklich auf die Anhörung der Glaubens p r e d i g t zurückgeführt: „Nur das möchte ich von euch wissen: Habt ihr aus den Werken des Gesetzes den Geist empfangen oder aus dem Anhören der Glaubenspredigt?" Hier stellt Paulus einfach das Alte Testament dem Neuen gegenüber. „Glaube" ist hier etwas Objektives, das durch die Verkündigung des Apostels an die Galater herangetreten ist: die Botschaft von dem in Christus gewirkten Heil. Sie, d. h. ihre Annahme ist natürlich, wie wir gleich sehen werden, die Vorbedingung für den Eintritt in den Christenstand durch die Taufe und den Empfang des Geistes in ihr. Genau so ist Gal. 3, 14 gemeint. Gal. 3, 26 ist zu übersetzen: „Ihr alle seid Söhne Gottes durch den Glauben, in Christus Jesus." Durch die Versetzung in das Sein „in Christus" sind die Galater Söhne Gottes geworden; „durch den Glauben" gibt nur die Voraussetzung für diese Einverleibung in Christus an. Daß Paulus sie auf die Taufe, nicht auf den Glauben, zurückführt, sagt er im nächsten Vers ausdrücklich: „Ihr alle nämlich, die ihr auf Christus getauft wurdet, habt Christus angezogen." Auch Phil. 3, 8 ff. stellt unser Resultat nicht in Frage. Hier wird ja nicht das „Sein in Christus" auf den Glauben zurückgeführt, sondern die Gerechtigkeit: „Fern davon, eigene Gerechtigkeit aus dem Gesetz zu haben, sondern im Besitz der Gerechtigkeit, die durch den Glauben an Christus zuteil wird, die aus Gott auf Grund des Glaubens stammende Gerechtigkeit." In diesem Abschnitt, in dem der Vers über die Gerechtigkeit aus dem Glauben nur eine Parenthese darstellt, erscheinen, wie Dibelius richtig bemerkt [14], die beiden sonst getrennt genannten Größen, Christusmystik und rechtfertigender Glaube, in enger Verbindung. Man sieht hier deutlich, daß beide für Paulus keine Gegensätze sind, so wenig sie sich sachlich decken. Nicht die geringste Spur ist nachzuweisen, daß der

[13] Vgl. zum Ganzen W i ß m a n n, Das Verhältnis usw., bes. S. 112 f.

[14] Theol. Blätter V (1926) 313.

Apostel die Entstehung der Christusgemeinschaft auf den Glauben zurückführt. Daß beide nebeneinander stehen, also einander nicht gleichzusetzen sind, spricht er Gal. 2, 20 klar aus. Neben die Aussage, daß er kraft der mystischen Tötung in der Taufe (V. 19 b) kein Eigenleben mehr führe, sondern Christus in ihm lebe, stellt er die andere, zu ihr in einer gewissen Spannung stehende, daß er noch ein Leben im Fleische führe und zwar im Glauben an den Sohn Gottes, bzw. seines für ihn erlittenen Todes (Praeteritum!). Hier ist ganz deutlich: der mystische Tod in der Taufe hat den alten Menschen getötet und ihm das gegenwärtige Christusleben geschenkt, der auf die Heilstatsachen der Vergangenheit schauende Glaube verträgt sich wohl mit dem Leben im Fleische, in dessen Sphäre er ja existiert. Sommerlath [15] ist im Unrecht, wenn er aus dieser Stelle den Schluß zieht, daß das neue Leben der Christusgemeinschaft von Paulus zugleich durch den Glauben vermittelt gedacht wird. Auch Röm. 1, 17 zieht er mit Unrecht zum Beweise bei. Wie die Parallelen 3, 21 f.; 10, 4 zweifellos machen, handelt es sich hier um die Gerechtigkeit, nicht um das Leben in Christus. Das Zitat aus Habakuk 2, 4 faßt Paulus im Sinne von „der aus dem Glauben Gerecht(gewordene)e wird leben".

Auch seine weitere Behauptung wird kaum Zustimmung verdienen, daß die Bedeutung des Glaubens hauptsächlich darin liege, das unentbehrliche Organ für die persönliche Aneignung der in der Taufe begründeten Christusgemeinschaft und die Auswirkung derselben in einem sittlichen Leben zu bilden. Es ist zwar keine Frage, das der Getaufte das ihm geschenkte neue Leben im religiös-sittlichen Tun aktualisieren muß. Das ist auch des Apostels Überzeugung [16]. Die Imperative, in denen er immer wieder diese Forderung stellt, sind zahlreich genug (vgl. Röm. 6, 1—7, 6; 8, 12—17; Gal. 5, 13—25; 6, 16; 1 Kor. 6, 9—11; Kol. 3, 1 ff). Aber nirgends bringt Paulus diese Forderungen mit dem Glauben in Beziehung. Für ihn ist der alte Mensch tot und ein neues Geschöpf v o r h a n d e n: „Siehe das Alte ist vergangen, Neues ist geworden" (2 Kor. 5, 17). Er spricht auch nie von einem persönlichen Aneignen oder einem gläubigen Ergreifen dieses Lebens. Für ihn heißt es nur, aus dem Christen st a n d auch die Konsequenzen für das Christen l e b e n zu ziehen: „Wenn wir im Geiste leben, laßt uns auch im Geiste wandeln" (Gal. 5, 25). „Wozu wir gelangt sind, danach laßt uns auch wandeln" (Phil. 3, 16). Wir können es und müssen es. Unser Sündenleib ist ja vernichtet (Röm. 6, 6), unser Fleisch mit seinen Leidenschaften und Begierden gekreuzigt (also tot Gal. 5, 24). Darum stellt er einfach die Forderungen: Ihr müßt in einem neuen Leben wandeln (Röm. 6, 4),

---

[15] A. a. O. 117 f. [16] Siehe unten III, 3.

dürft nicht mehr der Sünde dienen (6, 6), sie nicht mehr in euerm sterblichen Leib herrschen lassen (6, 12), die Begierden des Fleisches nicht mehr vollbringen (Gal. 5, 16); ihr müßt die Taten des Leibes durch den Geist ertöten (Röm. 8, 13) und eure Glieder in den Dienst der Gerechtigkeit stellen zu eurer Heiligung (Röm. 6, 19). Nirgends wird dem Glauben eine Rolle dabei zugesprochen, wohl aber gelegentlich dem Geist (Röm. 8, 13 f. und Gal. 5, 18 „vom Geist sich treiben lassen"; Gal. 5, 22 „die Frucht des Geistes"). Nur Eph. 3, 17 scheint eine Ausnahme zu machen, wo Paulus Gott bittet, er möge den Lesern des Briefes verleihen, daß Christus durch den Glauben in ihren Herzen wohne." Ist hier wirklich der Glaube als Mittel der mystischen Einordnung gedacht [17], so wird diese vereinzelte Stelle kaum beweiskräftig genug sein, um die Auffassung Sommerlaths sicherzustellen. Sie spricht übrigens nicht von einem Tun des Menschen, sondern Gottes am Menschen, einem Schenken der Einwohnung Christi durch Gott.

Wohl aber ist der Glaube der Begleiter der Christusgemeinschaft. Die beiden schließen sich nicht aus, sondern haben nebeneinander Raum. Darauf weist Sommerlath mit Recht hin [18]. Durch die Taufe ist zwar das neue Leben Wirklichkeit geworden, das in der mystischen Verbindung mit dem erhöhten Herrn seine Quelle hat. Aber seine volle Herrlichkeit ist noch verborgen und wird erst in der Zukunft offenbar werden, wenn Christus vom Himmel kommen „und unseren Leib der Niedrigkeit dem Leibe seiner Herrlichkeit gleichgestalten wird" (Phil. 3, 21). „Unser Leben ist verborgen mit Christus in Gott" (Kol. 3, 3). „Das Offenbarwerden der Söhne Gottes" (Röm. 8, 19), „die Einsetzung in die (volle) Sohnschaft" (Röm. 8, 23) liegt in der Zukunft. Darum hat der Glaube seine Stelle neben der Christusgemeinschaft. Er nimmt aber die Bedeutung eines zuversichtlichen Vertrauens an, spielt also in den Gedanken der Hoffnung hinüber, daß Gott das Werk, das er in uns angefangen hat, auch vollenden wird. So kann Paulus sagen: „Wir wissen, daß wir, solange wir im Leibe leben, fern sind vom Herrn; denn wir wandeln im Glauben, nicht im Schauen" (2 Kor. 5, 6 f.). Dieser Zustand wird aber einmal ein Ende nehmen. „Wenn wir (in der Taufe) mit Christus gestorben sind, so glauben wir, daß wir auch mit ihm leben werden" (Röm. 6, 8). Oder, wie es 1 Thess. 4, 14 heißt: „Wenn wir glauben, daß Christus gestorben und auferstanden ist, so wird Gott auch die Entschlafenen herbeiführen mit ihm" (vgl. auch 2 Kor. 4, 13 f.). Sonst spricht Paulus aber

[17] So auch Dibelius, Eph. z. St.
[18] A. a. O. S. 120. Vgl. auch Wißmann, a. a. O. S. 48. 55.

nicht vom Glauben, sondern von der Erwartung (1 Kor. 1, 7; Phil. 3, 20 f.; 1 Thess. 1, 10; Röm. 8, 23: „wir erwarten die Einsetzung zu Kindern, die Erlösung des Leibes") oder geduldigen Hoffnung (1 Thess. 1, 3; 2 Thess. 3, 5). Aber diese feste, geduldige Erwartung gründet sich auf den Glauben, daß Gott, der Christus auferweckt hat, auch die Seinen zu einem Leben in Herrlichkeit auferwecken wird.

Damit kommen wir zur Hauptbedeutung des Glaubens für die Christusgemeinschaft. Er schafft nicht das mystische Verhältnis zu Christus, aber er ist die unerläßliche Voraussetzung und Vorbedingung für das Zustandekommen desselben. Mit vollem Recht kann man sagen: Ohne Glauben keine Christusgemeinschaft[19]. Christusmystik bedeutet ein besonders inniges Verhältnis zum erhöhten Herrn, eine Seins- und Lebensgemeinschaft mit ihm. Dieses Verhältnis setzt aber den Glauben an die Auferweckung Christi, an seine pneumatische Seinsweise, an die Möglichkeit seines Hineinwirkens in das Leben des Menschen voraus. Nur wer zu diesem Glauben gekommen ist, kann also in ein mystisches Verhältnis zu Christus treten. Anders ausgedrückt: der Glaube ist die Voraussetzung für den Empfang der Taufe, durch welche das mystische Verhältnis hergestellt wird. Nach den Untersuchungen von Wißmann[20], die in den wesentlichen Punkten Zustimmung verdienen[21], bedeutet *πίστις* (Glaube) bei Paulus einfach die Zustimmung des Verstandes zum Inhalt der christlichen Predigt (des Kerygmas). Diese bezieht sich aber auf die sogenannten Heilstatsachen der Vergangenheit und Zukunft (vgl. etwa 1 Thess. 1, 9 f.) und umfaßt in der Hauptsache folgende Punkte:

1. Es gibt einen Gott (für die Heidenmission wichtig);
2. Christus ist für uns am Kreuze gestorben;
3. Gott hat Christus auferweckt und zu seiner Rechten erhöht (Zentralpunkt der Predigt);
4. Der erhöhte Christus wird wiederkommen und die Seinen im Zorngericht retten; Gott wird sie an der Herrlichkeit ihres Herrn in verklärtem Leibe teilnehmen lassen.

Der Glaube im Sinne des Apostels Paulus ist also nicht ein Ergreifen des lebendigen Christus, nicht ein Sichhingeben an ihn. Er ist vielmehr die Annahme der Missionsbotschaft von der

[19] So auch Wißmann, a. a. O. S. 95.

[20] Das Verhältnis von *Πίστις* und Christusfrömmigkeit bei Paulus, Göttingen 1926.

[21] Vgl. B. Bartmann, in: Theol. Rev. 1927, 144 ff.; Dibelius, in: Theol. Blätter 1926, 312f.; Oepke, in: Theol. Literaturzeitung 1926, 589 f.

Erlösung, die Gott durch Christus gewirkt hat, und als solche Bekenntnis zur christlichen Religion. Wer diese Botschaft gläubig annimmt, der ist ein „Gläubiger", hat aber damit noch nicht die mystische Einigung mit Christus erfahren [22]. Diese bewirkt die Taufe. Der Satz von H. E. Weber: „Der Gläubige ist als solcher in Christo" [23], ist also falsch. Der Glaube an Christus (d. h. an seine Heilsbedeutung) und die mystische Lebensgemeinschaft mit Christus gehören wohl zusammen, bedingen sich gegenseitig, sind aber nicht dasselbe.

2. Die Gottestat bei Pauli Berufung.

Paulus ist auf andere Weise Christ geworden als die übrigen Christen. Ihm ist der himmlische Herr vor Damaskus erschienen und hat ihn zu seinem Jünger gemacht [24]. Was er über dieses Ereignis sagt, legt uns die Pflicht auf, die Frage nach der Entstehung des mystischen Verhältnisses zu Christus bei ihm selber besonders zu stellen. Wir werden die Frage so formulieren müssen: Ist die Damaskusstunde — also die Erscheinung des erhöhten Herrn, nicht die Taufe, die er auch empfangen hat — die Geburtsstunde seiner Christusgemeinschaft geworden? Fühlt und weiß sich der Apostel seit jenem gnadenvollen (Gal. 2, 9; 1 Kor. 15, 10) Ereignis mit dem himmlischen Christus in mystischer Verbundenheit geeint? Es liegt nahe, diese Frage zu bejahen. Und sie wird auch wirklich von vielen Gelehrten bejaht [25], ja manche möchten die paulinische Christusmystik überhaupt aus dem Bekehrungserlebnis von Damaskus ableiten. Wilhelm Weber hat jüngst in einer eigenen Schrift diesen Nachweis zu führen versucht [26].

Prüfen wir die Frage auf Grund der eigenen Aussagen des Apostels. In Betracht kommen: Gal. 1, 11 ff.; 1 Kor. 9, 1; 15, 8; 2 Kor. 4, 6; Phil. 3, 7 ff. Aus diesen nicht in allen Einzelheiten sicher zu deutenden Stellen gewinnen wir eine doppelte Erkenntnis: (1) Christus ist dem Paulus in göttlicher Glorie erschienen, (2) er hat persönlich tief in dessen Leben eingegriffen.

Nach 1 Kor. 15, 8 hat Paulus eine Christophanie erlebt: „Zuletzt erschien er auch mir, wie der Fehlgeburt." Daß sie am Anfang seines Christenlebens steht, seine Bekehrung eingeleitet hat, kann man

---

[22] Vgl. auch Bultmann, Theol. Literaturzeitung 1926, 274.

[23] A. a. O. S. 239 f.

[24] Vgl. etwa K. Pieper, Paulus. Seine missionarische Persönlichkeit und Wirksamkeit (Münster i. W. 1926) S. 20 ff.

[25] So Deißmann, Paulus S. 105; Heitmüller, in: Zeitschr. f. Theol. u. Kirche XXVII (1917) 147.

[26] Christusmystik (1924).

nicht bezweifeln. Sie ist ja von ihm so eng mit dem Hinweis auf seine von ihm jetzt so tiefbeklagte Tätigkeit als Verfolger der christlichen Gemeinde verbunden, daß man sie als Einleitung seiner Umwandlung aus einem Verfolger Christi zu einem Jünger ansehen muß. Auch 1 Kor. 9, 1: „Bin ich nicht Apostel? Habe ich nicht unsern Herrn Jesus gesehen?" wird man auf jenes Erlebnis vor Damaskus beziehen müssen. Der Umstand, daß Paulus das Schauen des Christus und die Betonung seines Apostelamtes nebeneinander nennt, ja offenbar in ursächlichen Zusammenhang bringt, legt diese Deutung nahe (vgl. auch Gal. 1, 16; Apg. 1, 21). Auch 2 Kor. 4, 6 gehört hierher. Wenn die Stelle auch nicht unmittelbar und direkt die Erscheinung vor Damaskus schildert, so ist die Formulierung der Aussage doch deutlich von jenem Erlebnis beeinflußt. Gott, so will sie besagen, hat uns Gläubige, im Gegensatz zu den Ungläubigen (V. 4), erleuchtet, daß wir die göttliche Herrlichkeit Christi erkannten: „Denn Gott (ist es), der gesagt hat: Aus der Finsternis soll Licht aufleuchten (Gen. 1, 3), und er ist aufgeleuchtet in unsern Herzen zur Erleuchtung der Erkenntnis von der Herrlichkeit Gottes auf dem Antlitze Christi." Der Sinn dieser Stellen kann nicht mißverstanden werden. Paulus hat Jesus, den er bisher aus tiefster Seele haßte und in seinen Anhängern leidenschaftlich verfolgte, plötzlich in himmlischer Glorie gesehen. Damit wußte er auch, daß dieser Jesus wirklich der gottgesandte Messias war, daß er von den Toten auferstanden ist und in göttlicher Herrlichkeit im Himmel thront.

Diese Stellen geben uns aber noch keine Mitteilung über die Entstehung der paulinischen Christusgemeinschaft. Sie machen uns wohl die Umwandlung des Verfolgers in einen Jünger Jesu verständlich, nicht aber sein mystisches Verhältnis zu Christus. Aufschluß hierüber geben Gal. 1, 11 ff. und Phil. 3, 7 ff. An der Galaterstelle will Paulus den Nachweis führen, daß sein Evangelium, wie er es unter den Heiden verkündigt, nicht von Menschen stammt, sondern ihm durch eine Offenbarung Jesu vermittelt wurde. Zu diesem Zweck zeigt er, daß er es weder vor noch nach seiner Bekehrung von Menschen überliefert bekommen oder gelernt haben kann. Vorher stand er ja in einem feindlichen Verhältnis zur christlichen Urgemeinde, nachher ist er lange Zeit gar nicht, später nur flüchtig mit ihr in Berührung gekommen. Er will also durch eine Art Alibi-Beweis den göttlichen Ursprung seines Heidenevangeliums nachweisen. Nun heißt es V. 15 ff.: „Als es aber dem, der mich von meiner Mutter Leib aussonderte und durch seine Gnade berief, gefiel, seinen Sohn in mir zu offenbaren, damit ich ihn unter den Heiden verkündigte, da habe ich mich sofort nicht an Fleisch und Blut gewandt noch bin ich nach Jerusalem zu denen gegangen, die vor mir Apostel

waren, sondern ich bin nach Arabien weggegangen und dann wieder nach Damaskus zurückgekehrt.“ Paulus spricht hier nicht von einer Erscheinung Christi, durch die er bekehrt worden sei, sondern von einer Offenbarung des Sohnes in ihm durch Gott. Als Zweck derselben gibt er seine Beauftragung mit der Heidenpredigt an. Hält man damit zusammen, was er V. 12 nachdrücklich betont, daß das von ihm gepredigte Evangelium ihm „durch eine Offenbarung Jesu Christi“ vermittelt worden sei, so ist der Schluß nicht zu umgehen, daß nach Pauli eigener Auffassung die Berufung zum Heidenapostel und die Belehrung über sein Evangelium durch eine besondere innere Offenbarung von seiten Christi an Paulus erfolgt ist, daß also jene Christophanie und diese Offenbarung auseinander zu halten sind. Christus ist nicht nur Paulus in seiner Glorie erschienen, hat sich ihm nicht nur als lebendig und in pneumatischer Seinsweise existierend zu erkennen gegeben, sondern sich in ihm als tief in sein Leben eingreifende persönliche Macht geoffenbart. In dieser „Offenbarung in ihm“ werden wir den Ursprung und Anfang der mystischen Verbindung zwischen dem Apostel und seinem himmlischen Herrn zu sehen haben. In dieser Stunde hat Paulus den pneumatischen Christus in sich als eine sein Sein und Leben durchdringende und ihm seine Richtung weisende Macht zum erstenmal erfahren. Seit jener Zeit weiß er, daß Christus nicht nur zur Rechten Gottes in unnahbarer Ferne thront, sondern auch in gnadenvoller persönlicher Lebensgemeinschaft mit ihm steht. Ob diese „innere Offenbarung“ im Augenblick der Schauung erfolgte, oder erst in den unmittelbar folgenden Stunden und Tagen, läßt der Text nicht erkennen. Nichts zwingt uns, beides zeitlich unmittelbar zusammenfallen zu lassen, V. 16b und 17 verbieten uns aber, beides weit auseinanderzureißen [27]. Dieser ersten und für sein mystisches Verhältnis wie für sein Apostolat grundlegenden Offenbarung folgten andere. Er spricht 2 Kor. 12, 1 von „Gesichten und Offenbarungen“ und V. 7 von „einem Überschwang von Offenbarungen“. Nach Gal. 2, 1 ging er „auf Grund einer Offenbarung“ nach Jerusalem. Besonders wichtig ist der Umstand, daß er 2 Kor. 12, 1 den Herrn als Urheber der Gesichte und Offenbarungen bezeichnet, und V. 9 der Herr ihm auf seine dreimalige Bitte selber antwortet. Auch die

[27] Wie Wetter, Die Damaskusvision (Festgabe für A. Jülicher 1927) S. 80 f. tut, der unter der Offenbarung V. 16 die inneren Erfahrungen der ganzen V. 17 f. genannten Zeit versteht. Seine Behauptung scheitert an der (auch von ihm empfundenen) Tatsache, daß Paulus seine Berufung zum Heidenapostel „so dicht mit der Damaskusvision“ verbunden“ hat (S. 83).

Apg. berichtet eine Reihe von Fällen, wo Christus durch Offenbarungen in das Leben und Wirken seines Apostels eingegriffen hat (18, 9; 22, 17; 23, 11; 27, 23).

In der Philipperstelle (3, 7 ff.), deren Interpretation sehr schwierig ist, gibt der Apostel ebenfalls über die Entstehung seines mystischen Verhältnisses Aufschluß. In ergreifenden Worten schildert er, wie er, „um des überragenden Wertes der Erkenntnis Christi willen" seine in der jüdischen Herkunft begründeten Vorzüge als Schaden zu erachten gelernt habe, ja alles für Kehricht halte, „um Christus zu gewinnen und in ihm erfunden zu werden". Sein Streben gehe dahin, „Christus zu erkennen und die Kraft seiner Auferstehung und die Gemeinschaft seiner Leiden". „Dem Tode Christi wolle er gleichgestaltet werden, ob er (dadurch) zur Totenauferstehung gelange." Aber mit Nachdruck betont er, daß er sein Ziel noch nicht erreicht habe, er strebe ihm aber mit Eifer nach: „Nicht als ob ich (das dem Tode Christi Gleichgestaltetwerden) schon ergriffen hätte oder schon vollendet wäre, ich strebe aber danach, (es) zu ergreifen, weil ich ja auch von Christus ergriffen worden bin"[28]. Paulus unterscheidet hier scharf zwischen seinem eigenen und Christi Tun. „Christus hat ihn ergriffen", er hat mit einer unwiderstehlichen Gewalt in sein Leben eingegriffen und seine Person an sich gekettet. Von jenem Augenblicke an gehört er nicht mehr sich selber, sondern steht mit seinem ganzen Wesen in der Gewalt Jesu. Ihm weiß er sich ganz verbunden. Diesen Zustand hat nicht er herbeigeführt, sondern Christus. Von diesem ging die Initiative aus. Von sich kann er nur sagen: „ich bin ergriffen worden".

---

[28] Dibelius (Neutestamentliche Studien f. G. Heinrici 1914, 184 ff.; Phil. S. 69 ff.) und Posselt (Philol. Wochenschrift 41, 1921, 433 ff.) ergänzen mit Berufung auf Gal. 4, 9 „Christus" und denken an Gnosis im technischen Sinne (ergreifen = erkennen), Deißner (Mystik S. 72) dagegen „Totenauferstehung". Die Ansicht von D. und P. scheint mir nicht richtig zu sein. Ganz abgesehen davon, daß Gal. 4, 9 und 1 Kor. 8, 2 f. das Objekt bei beiden Verbalformen genannt ist, ist wohl zu beachten, daß Gal. 4, 9 „jetzt aber Gott erkannt habend" keinen mystischen Sinn hat (vgl. V. 8!), und 1 Kor. 8, 2 f. die wahre Gnosis in der Liebe Gottes besteht. Das διώκω V. 12 wird in V. 14 wieder aufgenommen und als Ziel die himmlische Herrlichkeit genannt. Ist nicht 1 Kor. 9, 24 f. die beste Parallele: „Wißt ihr nicht, daß die in der Rennbahn laufen, zwar alle laufen, aber nur einer den Siegespreis (= Phil. 3, 14) erlangt; laufet so, daß ihr ihn erlangt (καταλαβεῖν!)"? Das Objekt von V. 12 ist m. E. V. 10 und 11. Unter „Christus erkennen" versteht Paulus „Christus in seinem Leben und Leiden erfahren", nicht ein mysteriöses Schauen im Sinne der hellenistischen Mystik. Das dem Tode Gleichgestaltetwerden soll die Auferstehung sicherstellen. Diese steht als höchstes Ziel vor den Augen des Apostels und wird in diesem Kapitel viermal genannt (10. 11. 14. 21).

Paulus spricht sich also an zwei Stellen über die Entstehung seiner mystischen Verbindung mit Christus aus. Er führt sie in beiden Fällen nicht auf die Taufe, sondern auf ein unmittelbares, übermächtiges Eingreifen des erhöhten Herrn in sein Leben zurück. Dieses Ereignis vollzog sich im zeitlichen und sachlichen Zusammenhang mit seiner Christophanie vor Damaskus. Von dieser Stunde datiert also sein Bewußtsein, in gnadenvoller Lebensverbindung mit Christus zu stehen. Die Damaskusstunde ist also wirklich die Geburtsstunde der Christusgemeinschaft des Apostels.

Wie steht es nun aber mit der Taufe? Hat sie bei der Entstehung der Christusgemeinschaft Pauli keine Rolle gespielt? Daß Paulus getauft worden ist, steht fest. Die Apg. berichtet uns, daß es drei Tage nach der Christuserscheinung geschah (Apg. 9, 9: 9, 18). Wenn der Apostel auch in seinen Briefen nie von seiner eigenen Taufe ausdrücklich spricht, so kann dieser Umstand das Zeugnis der Apg. nicht entkräften. Denn Paulus setzt die Taufe als allgemeine Übung in der christlichen Gemeinde voraus (vgl. 1 Kor. 10, 2; 1, 14 ff.) und sieht in ihr das Mittel der Geistmitteilung und Eingliederung in den Leib Christi (1 Kor. 12, 13). An verschiedenen Stellen schließt er sich ein, wenn er von der Taufe redet. So Röm. 6, 3: „Oder wißt ihr nicht, daß wir alle, die wir auf Christus getauft sind, in seinen Tod hineingetaucht sind?“; 1 Kor. 12, 13: „In einem Geist sind wir alle in einen Leib getauft worden.“ Wenn er Gal. 3, 27; Kol. 2, 10 ff. nur die Adressaten nennt („ihr“), so erklärt sich das aus der lebhaften Argumentation; er will ihnen ihre Pflichten und Rechte lebendig vor die Augen stellen, die aus ihrer Taufe resultieren.

Paulus ist aber nicht bloß selber getauft worden, er hat offenbar auch die Taufe nicht als bedeutungslos für sein eigenes christliches Leben angesehen. Er führt, wie uns 1 Kor. 12, 13 und Röm. 6, 3 f. zeigen, seine Eingliederung in den mystischen Leib Christi, sein Miterleben des Todes und der Auferstehung des Herrn, seinen Glauben an die zukünftige Auferweckung von den Toten (Röm. 6, 8) auf die Taufe zurück. In Gal. 2, 19 f. auch die Einwohnung Christi in ihm: „Mit Christus bin ich gekreuzigt; nicht mehr ich lebe, es lebt in mir Christus.“ Ich kann die Behauptung von Dibelius nicht für zutreffend halten, daß Paulus Gal. 2, 19; 5, 24; 6, 14; Röm. 6, 6 für seine Person eine von der Auffassung der hellenistischen Christengemeinde abweichende Anschauung von der mystischen Verbindung des Christen mit Christus vortrage, die keine Beziehung

zum Sakrament habe[29]. Es ist wohl richtig, daß in dem „Mitgekreuzigtsein“ ein neues, christliches Bild vorliegt, aber für Paulus und die römische Gemeinde ist die Taufe weniger ein Symbol für das Begrabenwerden (so nur Röm. 6, 4; Kol. 2, 12) als für den Tod Christi überhaupt. Darum spricht er vom Getauftwerden in den Tod, vom Mitbegrabenwerden mittelst der Todestaufe (Röm. 6, 3 f.), vom Getötetsein für das Gesetz (Röm. 7, 4), vom Gleichgestaltetwerden dem Tode Christi (Phil. 3, 10). Da aber Christus am Kreuz gestorben ist und der Kreuzestod, nicht das Begrabenwerden, für Paulus eine Heilstatsache (Kol. 2, 14), ja der zentrale Gedanke seiner Predigt ist (vgl. 1 Kor. 1, 17 ff.), so lag es nahe, daß er statt „mit Christus begraben“ gern „mit Christus gekreuzigt“ (aber nur viermal!) sagte. Ganz bedeutungslos wird auch nicht sein, daß er 1 Kor. 1, 13 sagt: „Ist etwa Paulus für euch gekreuzigt, oder seid ihr auf den Namen des Paulus getauft worden?“, also Kreuzigung und Taufe unmittelbar in Verbindung bringt.

Daß Paulus auch für sich selber die Taufe nicht für bedeutungslos angesehen hat, ersieht man ferner aus der Tatsache, daß die Leidensmystik bei ihm eine solche Rolle spielt: Röm. 8, 17; 2 Kor. 4, 10; Gal. 6, 17; Phil. 3, 10 u. a.[30] Ihr Grundgedanke, daß die Leiden des Christen Leiden Christi sind und den Menschen dem durch Leiden und Tod hindurchgegangenen Herrn ähnlich machen, ist ja gerade in der Röm. 6, 2 ff. vorliegenden Wertung der Taufe als ein Eingetauchtwerden in den Tod Christi unablösbar verwurzelt.

Paulus hat also auch der Taufe für die Entstehung seines mystischen Verhältnisses zu Christus eine Rolle zugewiesen. Wir erhalten somit auf unsere Frage nach der Geburtsstunde der Christusgemeinschaft des Apostels selber eine doppelte Antwort: einerseits das mit der Christophanie verbundene Ergriffenwerden durch die unwiderstehliche Macht des himmlischen Herrn, andererseits die Taufe. Man könnte sagen, das sei eine widerspruchsvolle Antwort. Auf jeden Fall sei für Paulus nicht die Taufe, auch wenn sie bald auf das Bekehrungserlebnis gefolgt ist, sondern das persönliche Ergriffenwerden von Christus der Ursprung und Anfang seiner mystischen Verbindung mit

[29] Die Isisweihe des Apuleius S. 46. Vorsichtiger W. Bousset, Kyrios Christos S. 108: „Es ist, als ob sich hier (eben in dieser ‚Kreuzesmystik‘) eine Mystik von mehr persönlicher Note losringt . . . Aber ihren Ausgangspunkt nahm sie eben doch bei Gemeindekult und Sakrament.“ Auf die Bedeutung der Kultmystik für das eigene Leben des Paulus legt er großen Nachdruck, ebd. 84 ff.; 106 f.

[30] Siehe unten III, 3.

dem Herrn[31]. Das ist gewiß richtig. In jenem gnadenvollen Geschehen vor Damaskus hat Paulus zum ersten Mal seine mystische Einheit mit Christus erlebt, ist er durch einen Akt der besonderen Erbarmung Gottes in das geheimnisvolle Leben Christi hineingezogen worden. Aber wenn er jene doppelte Antwort gibt, hat er darin offenbar keinen Widerspruch gesehen. Wie er das Verhältnis der beiden sich gedacht hat, sagt er selber nirgends. Wir werden aber nicht fehlgehen, wenn wir sagen: Für Paulus ist die Taufe das ordnungsgemäße Mittel für die Herstellung der geistig-realen Verbindung mit Christus, der Mitteilung seines Geistes und der Eingliederung in seinen mystischen Leib. Christus kann aber auch in außerordentlicher Weise in das Leben eines Menschen eingreifen und ihn in sein eigenes pneumatisches Leben hineinziehen. Aber auch für solche Fälle ist der Empfang der Taufe, durch welche die objektive Seite des mystischen Verhältnisses, die Eingliederung in den großen mystischen Organismus des Leibes Christi verwirklicht wird, nicht überflüssig. Erst durch die Taufe wird der alte Mensch getötet, die neue Kreatur geschaffen, und die Grundlage für die einstige Totenerweckung gelegt. Erkennt man eine objektive Seite an der paulinischen Christusmystik an (vgl. oben II, 4), so wird man diesen Folgerungen aus den eigenen Aussagen des Apostels die Zustimmung nicht versagen können.

Man darf auf keinen Fall, wie Bousset es tut[32], zwischen Sakramentsmystik (=„Magie“) und Geistesmystik einen scharfen Graben ziehen und behaupten, daß Paulus die Sakramentsmystik massiver Art, wie er sie in den christlich-hellenistischen Gemeinden vorgefunden habe, ins Persönliche umgebogen, geistig-sittlich umgedeutet und erweitert habe. Wir merken keine Spur davon, daß Paulus die Röm. 6, 2 ff. ausgesprochene und in der römischen Christengemeinde als bekannt vorausgesetzte Anschauung von einem wirklichen Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus irgendwie geistig umdeutet. Er zieht nur mit aller Energie die sittlichen Konsequenzen für die Getauften. Der Text bietet aber keinen Anhalt für die Annahme, daß diese Konsequenzen den Adressaten ganz neu gewesen wären, daß sie also die Taufe bisher nur als einen naturhaft, magisch wirkenden Vorgang angesehen hätten. Gewiß wird man zugeben müssen, daß die sittlichen Konsequenzen von der Masse der Gemeindeglieder nicht immer im praktischen Leben gezogen worden sind, daß also viele tatsächlich in einer mehr magischen Auffassung der Taufe stecken geblieben sind. Für die Korinthergemeinde

[31] So Deißmann, Paulus S. 115: „Bei Paulus war jedenfalls nicht die Taufe das Entscheidende gewesen, sondern die Christophanie von Damaskus.“ [32] Kyrios Christos S. 107 f.

beweisen das Stellen wie 1 Kor. 10, 2—13; 11, 27 ff.; 15, 29 zur Genüge. Die gleiche Erfahrung macht jeder Seelsorger auch heute noch oft genug. Aber daß erst Paulus das kultische Erlebnis geistig-sittlich ausdeutete, ist unbeweisbar. Dabei darf allerdings die bedeutsame Tatsache nicht verdunkelt werden, daß er nicht müde wird, die Christen immer wieder an die großen Pflichten zu erinnern, die ihnen das mystische Sterben und Auferstehen in der Taufe auferlegt. Darin liegt eine und nicht die geringste Bedeutung der von Paulus ausgeprägten Christusmystik.

3. Das Tun des Menschen.

Die Taufe ist (nach III, 1) das ordentliche Mittel zur Herstellung des objektiven mystischen Verhältnisses zu Christus. Durch sie wird der Mensch aus der Sphäre des Todes (bzw. des Fleisches, der Sünde, des Gesetzes) herausgenommen und in die Christussphäre, die gleichbedeutend mit dem „neuen Leben" ist, hineinversetzt. Damit ist er „in Christus" und „Christus in ihm", ist ein Glied am mystischen Leibe des Herrn, ein „neues Geschöpf". Mit dem Empfang der Taufe ist aber die mystische Christusgemeinschaft noch nicht vollendet, das Werden des mystischen Verhältnisses nicht abgeschlossen. *Aus dem sakramentalen Verhältnis muß auch ein sittliches werden.* Christus, mit dem der Getaufte geeint ist, ist ja nicht nur Spender himmlischer Kräfte, sondern zugleich *ein sittliches Vorbild*. Sein Tod, in den der Christ begraben worden ist, ist *höchste sittliche Tat*, geschehen aus Gehorsam gegen den himmlischen Vater (Phil. 2, 8) zu dem durchaus sittlich-religiösen Zweck der Befreiung der Menschheit von der Sünde. Darum ist die mystische Christusgemeinschaft erst zur vollen Verwirklichung gelangt, wenn sie auch ein sittlich-religiöses Verhältnis geworden ist. Paradox ausgedrückt: aus der in der Taufe geschenkten Seinsgemeinschaft muß eine ethische Lebensgemeinschaft herauswachsen.

Darauf legt Paulus den allergrößten Nachdruck. In den mannigfachsten Variationen wiederholt er seine eindringliche Mahnung, auch das zu werden, was man ist. Es genügt nicht, das neue Leben zu besitzen, man muß auch „ein neues Leben führen" (Röm. 6, 4). Man darf nicht damit zufrieden sein, den Geist zu haben, man muß auch „im Geiste wandeln" (Gal. 5, 25), „sich vom Geiste treiben lassen" (Röm. 8, 14; Gal. 5, 18). Wenn man aus der Knechtschaft der Sünde befreit und ein Diener Gottes geworden ist, muß man auch sein ganzes Ich in seinen Dienst stellen (Röm. 6, 17 ff.).

Das Christenleben soll nach Paulus ein immer tieferes Hineinwachsen in die mystische Christusgemeinschaft sein. Er ist sich wohl be-

wußt, daß es mannigfache Abstufungen in der persönlichen Christusverbundenheit gibt. Er unterscheidet ausdrücklich zwischen „Unmündigen“ und Reifen oder „Vollkommenen“. Den Korinthern muß er zu seinem eigenen Schmerze vorwerfen, daß sie das Stadium der Unmündigkeit noch nicht überschritten haben: „Ich konnte zu euch nicht reden wie zu Geistigen, sondern (nur) wie zu Fleischlichen, wie zu unmündigen (Christen). Mit Milch habe ich euch tränken müssen, nicht mit fester Speise, denn diese konntet ihr noch nicht vertragen“ (1 Kor. 3, 1 f.). Und als Grund für sein Verhalten gibt er an: „Ihr steckt noch ganz in der Sphäre des Fleisches; denn wo unter euch Eifersucht und Streit herrscht, seid ihr da nicht fleischlich und wandelt nach Menschenweise?“ (3, 3). Den Galatern, die seinem Herzen so schwere Sorgen machen, weil er ihren Abfall von Christus fürchtet, schreibt er: „Ich leide abermals Geburtswehen um euch, bis daß Christus in euch Gestalt gewinnt“ (Gal. 4, 19). Bei jedem Christen, der ja durch die Taufe eine neue Kreatur wird, muß die Gestalt Christi, mit dem er in mystische Verbindung tritt, im religiös-sittlichen Leben zur Ausprägung kommen. Bei den Galatern sieht es in diesem Punkte nicht gut aus. Die Züge des Christusbildes sind bei ihnen immer schwächer geworden, ja fast am Erlöschen. Darum geht das heiße Bemühen des Apostels dahin, daß die Christusgestalt in seinen geliebten Kindern wieder zum sichtbaren Ausdruck kommt. Ja, eine gleiche Sorge gilt allen, die er für Christus gewonnen. Das ist das Ziel all seiner Arbeit, allen Menschen Christus zu verkünden in aller Weisheit, „um alle vor Gott zu bringen als Vollkommene in Christus“ (Kol. 1, 28). In Eph. 4, 13 ff. spricht der Apostel zwar von der Gesamtheit der Gläubigen, der Kirche, wenn er sagt: „bis wir alle hingelangen . . . zur Mannesreife, zum Maße des Alters der Fülle Christi, damit wir nicht mehr unmündig seien . . . vielmehr in der Liebe wachsen zu ihm hin in allen Stücken, der da ist das Haupt, Christus“ — aber in diesen Worten ist ja gerade eingeschlossen, daß jeder einzelne Christ wachsen muß in der Liebe bis zur Vollreife, denn nur so kann die Gesamtheit der Christen, der Leib Christi, zur vollkommenen Ausgestaltung und Reife kommen. Fügen wir noch hinzu, daß Paulus sich selber von dieser Pflicht des Wachsens nicht ausschließt; weiß er sich doch von der heißen Sehnsucht erfüllt, „Christus zu gewinnen und in ihm erfunden zu werden“ (Phil. 3, 9).

Wie ernst der Apostel über die Pflicht eines jeden Christen denkt, das ihm in der Taufe geschenkte Christusleben zu immer vollkommenerer Ausgestaltung zu bringen, können uns verschiedene andere Mahnungen noch deutlicher offenbaren. Es ist schon lange aufgefallen, daß seine Briefe eine Reihe von sittlichen Imperativen enthalten, die in einem

starken Spannungsverhältnis zu seiner doch so hohen Wertung der Taufwirkungen stehen. Er formuliert nämlich nicht selten seine Mahnungen so, daß man meinen könnte, die Leser stünden noch gar nicht in dem mystischen Verhältnis zum erhöhten Herrn, sondern müßten erst in dasselbe versetzt werden. Es sind folgende Stellen:

1. Imperative:	2. Indikative:
Ziehet aus den alten Menschen mit seinen Taten (Kol. 3, 9; Eph. 4, 22);	Unser alter Mensch ist mitgekreuzigt, der Leib der Sünde vernichtet (Röm. 6, 6);
Tötet die irdischen Glieder (Kol. 3, 5); Wenn ihr die Taten des Körpers tötet (Röm. 8, 13); Laßt nicht das Fleisch herrschen in euerm Leibe, so daß ihr seinen Begierden gehorcht (Röm. 6, 12; vgl. 13, 14 b);	Die Christus Jesus angehören, haben ihr Fleisch mit seinen Leidenschaften und Begierden gekreuzigt (Gal. 5, 24); Ihr seid nicht im Fleische (Röm. 8, 9);
Ziehet den Herrn Jesus Christus an (Röm. 13, 14);	Die Getauften haben Christus angezogen (Gal. 3, 27);
Ziehet den neuen Menschen an (Eph. 4, 24; Kol. 3, 10);	Die in Christus sind ein neues Geschöpf (2 Kor. 5, 17);
Christus möge in euern Herzen wohnen (Eph. 4, 17);	Christus wohnt in den Christen (Röm. 8, 10; Gal. 2, 20; Phil. 1, 21; Kol. 1, 27);
Wenn wir mit Christus gestorben sind, so glauben wir, daß wir auch mit ihm leben werden (Röm. 6, 8; vgl. 6, 5).	Ich mache mich seinem Tode gleichförmig, ob ich auch zur Auferstehung der Toten gelangen könnte (Phil. 3, 10 f.; ähnlich Röm. 8, 17).

Man sieht auf den ersten Blick, daß die Aussagen der 1. Spalte zu denen der 2. im formellen Widerspruch stehen. Einen sachlichen Widerspruch hat der Apostel zwischen den beiden natürlich nicht empfunden. Wie hat er sich diese Aussagen zusammengereimt? Man trifft seine Meinung keineswegs, wenn man die Indikative mit Joh. Weiß als unerhört kühne Paradoxien bezeichnet, von denen eben jede Mystik lebe [33]. Es ist Paulus mit den Indikativen, in denen er die Wirkungen der Taufe beschreibt, bitter ernst. Nichts weist darauf hin, daß sie aus enthusiastischer Stimmung geboren sind. Für Paulus ist wirklich der Christ ein neues Geschöpf, ist wirklich das Alte vergangen und Neues geworden (2 Kor. 5, 17). Aber auch mit den Imperativen ist es ihm nicht weniger ernst. Das zeigt schon ihre große Zahl und die Eindringlichkeit der Formulierung. Die Lösung der Antinomie im Sinne des Apostels kann also nur lauten: es liegt wirklich nur ein rein formeller Widerspruch, nur eine Paradoxie des sprachlichen

[33] Urchristentum S. 405.

Ausdruckes vor. Der Widerspruch rührt daher, daß er für verschiedene Dinge, mystisches Erleben und ethische Forderung, dieselben Termini gebraucht. Diese beiden Dinge sind dem Apostel aber durchaus nicht dasselbe. Dafür sprechen seine Briefe zu deutlich. Im irdischen Leben des Christen besteht wirklich eine starke Spannung zwischen dem Ideal, dem völlig sündlosen, ganz von der Christuseinigung getragenen Leben, und der Wirklichkeit, in der das Fleisch und die in ihm wurzelnde Sünde ihre Macht noch nicht völlig eingebüßt haben. Das Sündenfleisch ist zwar — prinzipiell gesprochen — getötet, aber solange der Christ noch im Fleische lebt, sucht es immer wieder seine Herrschaft geltend zu machen. So kann Paulus Gal. 5, 16 f. sagen: „Ich sage euch: wandelt im Geiste, und ihr werdet die Begierde des Fleisches nicht vollbringen. Denn das Fleisch begehrt wider den Geist und der Geist wider das Fleisch; diese liegen nämlich im Kampfe miteinander, daß ihr nicht tut, was ihr wollt." Der Christ ist also trotz der Vernichtung des Sündenleibs (Röm. 6, 6) der Möglichkeit und Gefahr zu sündigen nicht enthoben. In seinem Innern liegen zwei feindliche Mächte unaufhörlich im Kampf miteinander, jede sucht den Menschen auf ihre Seite zu bringen. Durch den Empfang der Taufe ist der Mensch nicht einfach zu einem göttlichen, sündlosen Wesen geworden, er muß vielmehr immer wieder der Sünde Widerstand entgegensetzen. Der Christenstand besagt also nicht, daß die Sünde keine Gewalt mehr über den Menschen habe. Mit voller Unbefangenheit erkennt Paulus an, daß in den christlichen Gemeinden noch viel Unvollkommenheit und Sündhaftigkeit vorhanden ist. Aber der Christenstand unterscheidet sich doch wesentlich vom vorchristlichen Lebensstand. Damals stand der Mensch unter dem furchtbaren Zwang des Sündigenmüssens, war er wie ein Sklave unter die unheimliche Macht der Sünde geknechtet (Röm. 6, 17 ff.). Jetzt weiß er diese Macht gebrochen, jetzt fühlt er sich imstande, seiner einstigen Tyrannin erfolgreich Widerstand entgegensetzen zu können. Aus der geheimnisvollen Verbindung mit dem erhöhten Christus fließt ihm die Kraft zu, die Triebe und Leidenschaften, die aus dem entrechteten, aber noch nicht völlig vernichteten Sündenfleisch stammen, zu überwinden und die Früchte des Geistes hervorbringen, als da sind: Liebe, Freude, Friede, Langmut, Freundlichkeit, Güte, Glaube, Sanftmut, Enthaltsamkeit (Gal. 5, 22). Darum ruft Paulus mit aller Energie zum Kampf gegen die Sünde auf. Darum gibt er immer wieder die Losung aus: „Laßt die Sünde nicht herrschen in euerm sterblichen Leibe!" (Röm. 6, 12). Darum stellt er den Christen eindringlich vor die Seele: „Wenn ihr nach dem Fleische lebt, müßt ihr sterben; wenn ihr aber durch den Geist die Werke

des Fleisches tötet, werdet ihr leben" (Röm. 8, 13). „Ich habe euch schon gesagt und sage euch wieder: Diejenigen, welche die Werke des Fleisches tun, werden das Reich Gottes nicht erben" (Gal. 5, 21).

Das ist der deutlich erkennbare Standpunkt des Apostels. Wenn er nun manchmal seine Forderungen so formuliert, als ob er damit seine Aussagen über die Taufwirkungen widerrufe, so müssen sie eben nach dieser deutlichen Stellung zur Sünde interpretiert werden. Der Sinn der sakramentalen Handlung ist für Paulus eben der, daß das neue Leben grundgelegt, der Mensch aus der Sphäre der Sünde und des Fleisches herausgenommen ist, nicht aber, daß der Christ damit eine ethisch vollkommene Persönlichkeit geworden ist. Was im Taufmysterium objektiv grundgelegt ist, muß nun im Christenleben zur ethischen Auswirkung kommen. Dem Tun Gottes muß das Tun des Menschen folgen. Aber die paradoxe Formulierung so mancher Imperative hat doch wieder ihre große Bedeutung: sie läßt uns mit aller Deutlichkeit erkennen, welch großen Nachdruck der Apostel auf das eigene sittlich-religiöse Tun legt.

Wir dringen in die innersten Gedanken des Apostels noch tiefer ein, wenn wir einen Blick auf seine Leidensmystik[34] werfen. Paulus nennt mehrfach die Leiden, die in so überreichem Maße über ihn kommen (2 Kor. 1, 5), „Christusleiden" (2 Kor. 1, 5; Phil. 3, 10) oder „Christustrübsale" (Kol. 1, 24). Den Galatern gibt er zu bedenken, „daß er die Wundmale Jesu an seinem Körper trage" (Gal. 6, 17), und den Korinthern sagt er, daß er die Tötung Jesu beständig an seinem Leibe herumtrage" (2 Kor. 4, 10). Er will damit nicht nur sagen, daß seine Leiden und Nöte dieselben sind, die einst Christus auszustehen hatte (2 Kor. 4, 7 ff.), oder daß sie um Christi willen ihm zustoßen (2 Kor. 4, 11). Er bezeichnet sie auch nicht bloß deshalb so, weil er als einer, der in mystischer Lebensgemeinschaft mit dem Herrn steht, sie erduldet (vgl. 1 Kor. 12, 26). Sie sind ihm noch aus einem andern, viel bedeutsameren Grunde „Christusleiden" und „Christustrübsale". Die Christusgemeinschaft ist ja nach Röm. 6, 2 ff. in ihrem tiefsten Wesen eine Todes- und Lebensgemeinschaft, eine Gemeinschaft mit dem getöteten und auferstandenen Christus. Das in der Taufe mystisch-sakramental erlebte Mitsterben und Mitauferstehen muß

[34] Vgl. darüber A. Steubing, Der paulinische Begriff „Christusleiden" (Diss. Heidelberg) Darmstadt 1905; Bartmann, Paulus S. 137 ff.; Soiron a. a. O. S. 34 f.; Deißmann, Paulus S. 157 f.; W. Weber, Christusmystik S. 74 ff.; Mundle, Das religiöse Leben des Apostels Paulus S. 78 f.; O. Schmitz, Die Christusgemeinschaft S. 190 ff.; Lebensgefühl des Paulus S. 109 ff.; Windisch, 2 Kor. S. 40 ff.; Dibelius zu Kol. 1, 24.

nun auch im Leben des Christen zur vollen Darstellung und Auswirkung kommen. Der Christ muß dem getöteten und auferweckten Herrn ganz ähnlich werden. Wie anders kann er dem getöteten Christus ähnlich werden als durch geduldiges Tragen von Leiden und Trübsalen? Wird er aber so „dem Tode Christi gleichgestaltet“ (Phil. 3, 10), so hat er auch die Gewähr, daß bei der Auferstehung der Toten „sein irdischer Leib dem Herrlichkeitsleibe des auferweckten Herrn gleichgestaltet wird“ (Phil. 3, 21). War doch bei Christus der gehorsam erduldete Tod am Kreuze für Gott der Grund seiner Auferweckung und Erhöhung (Phil. 2, 8 ff.).

Daß Paulus seine Leiden und Trübsale so auffaßt und so wertet, wird uns ein Blick auf seine wichtigsten Äußerungen über diesen Punkt deutlich machen. In 2 Kor. 4, 7 ff. führt er aus, daß er trotz des gebrechlichen Körpers in allen Leiden und Verfolgungen volle Widerstandskraft und ungebrochenen Mut zeige, und er führt diese auffallende Erscheinung auf die Kraft Gottes zurück. Mit Absicht habe Gott schwache Menschen zu seinen Werkzeugen auserlesen, damit Gottes Macht um so klarer ins Licht gestellt werde. Dann fährt er fort: „Immerfort tragen wir die Tötung Jesu an unserm Leibe herum“, er meint seine unausgesetzten Gefährdungen, Verfolgungen, Nöte, die seinen Leib treffen und an ihm ihre Spuren zurücklassen (vgl. Gal. 6, 17), „damit auch das Leben Jesu an unserm Leibe offenbar werde“ (V. 10). Sofort drückt er den Vordersatz nochmals deutlicher aus: „Denn immerfort werden wir bei lebendigem Leibe dem Tode überliefert um Jesu willen, damit auch das Leben Jesu an unserm sterblichen Fleische offenbar werde“ (V. 11). Unter dem „Leben Jesu“ ist natürlich das neue Leben gemeint, das Christus durch seine Auferweckung vom Vater erlangt hat. Meint nun Paulus mit diesem aus der Todesgemeinschaft mit Christus erwachsenden Leben die leibliche Auferweckung oder das siegreiche Überstehen aller Todesnöte und die Kräftigung des inneren Menschen (= V. 16)? Die erste Möglichkeit ist jedenfalls nicht ausgeschlossen. V. 14 sagt er übrigens ausdrücklich, daß er auch an die Parusie denkt: „wir wissen, daß derjenige, der den Herrn Jesus auferweckt hat, auch uns mit Jesus auferwecken und zusammen mit euch vor sich stellen wird.“ Dann motiviert er nochmals seinen ungebrochenen Leidensmut: „Darum verzagen wir nicht, sondern wenn auch unser äußerer Mensch aufgerieben wird, so wird doch unser innerer Mensch Tag für Tag erneuert. Denn die gegenwärtige geringe Trübsal erwirkt uns in immer wachsender Überschwenglichkeit eine ewige Herrlichkeit“ (V. 16 ff.). Überschaut man den ganzen Abschnitt, so wird deutlich, daß der Apostel an ein Offenbarwerden des Lebens Jesu an ihm für jetzt und für einst denkt. Für die

irdische Lebenszeit hat er diese Segenskraft des „Schwachseins" schon oft erfahren, schon oft gespürt, daß dann die Kraft Christi sich in besonders reicher Fülle auf ihn niedergelassen hat (2 Kor. 12, 9). „Darum," sagt er 2 Kor. 12, 10, „habe ich Wohlgefallen an Schwachheiten, Mißhandlungen, Nöten, Verfolgungen, Bedrängnissen für Christus; denn wenn ich (= der äußere, physische Mensch) schwach bin, dann bin ich (= der innere, pneumatische Mensch) stark." Daß die Leiden auch die künftige Auferstehung sicherstellen, spricht er an anderen Stellen aus. So Röm. 8, 17: „Sind wir aber Kinder (Gottes), dann sind wir auch Erben und zwar Erben Gottes und Miterben Christi, wenn anders wir (zu dem Zweck) mit ihm leiden, um mit ihm auch verherrlicht zu werden." Teilnahme am Leiden Christi wirkt Teilnahme an seiner Verherrlichung. Die gleiche Überzeugung offenbart Phil. 3, 10 f. Paulus will Christus erkennen und die Kraft seiner Auferstehung und die Gemeinschaft seiner Leiden, indem er sich dem Tode Christi gleichgestaltet, ob er wohl zur Auferstehung von den Toten gelangen könnte. Der Sinn dieser Worte kann doch nur der sein, daß er die Todesgemeinschaft als Vorbedingung und unerläßliche Voraussetzung für die Lebensgemeinschaft (eben in der Auferstehung) betrachtet. Daher liegt ihm so sehr daran, die „Gemeinschaft seiner Leiden" bis zur „Todesgleichförmigkeit" zu erfahren, damit er den „Kampfpreis der himmlischen Berufung", wie er die Auferstehung V. 14 nennt, erlange. Auch die ziemlich dunkle Stelle 2 Kor. 13, 3f. gehört in unsern Gedankenzusammenhang: „Wenn ich wiederkomme, werde ich euch nicht schonen, denn ihr verlangt ja einen Beweis dafür, daß Christus in mir spricht, und der ist euch gegenüber nicht schwach, sondern stark in (bei?) euch. Gekreuzigt wurde er zwar aus Schwachheit, er lebt aber (jetzt) vermöge der Kraft Gottes. So sind auch wir in ihm schwach, aber wir werden mit ihm leben durch die Kraft Gottes euch gegenüber." Ist dieses „euch gegenüber", das in einigen Handschriften fehlt [35], unecht, dann meint Paulus seine künftige Auferstehung. Ist es echt, dann will er sagen: Als „in Christus" Lebender muß ich das Schwach- wie das Starksein meines himmlischen Herrn in meinem Leben zur Ausprägung bringen. So müßt ihr meine „Schwäche", an der ihr Anstoß nehmet, erklären, ihr werdet aber auch erfahren, daß ich seine Kraft (= sein Leben V. 4a) zur Auswirkung bei euch bringen werde. Wenn ihr euch nicht bekehrt, wird „Christus in mir", der lebt, der mächtig ist, in richtender und strafender Gewalt sich kundtun [36].

Paulus ist aber weit davon entfernt, die Bedeutung des Leidens auf seine eigene Person einzuschränken. Er bildet ja mit den übrigen

---

[35] BD [3] Chrys. arm r. [36] Windisch, a. a. O. S. 419.

Christen den Leib Christi, in dem alle Glieder an den Leiden und Freuden der andern teilhaben (1 Kor. 12, 26). Und so ist er überzeugt, daß das besonders große Maß von Leiden, das ihm zugemessen ist, der Gesamtheit zugute komme und das Maß der ihr bestimmten Leiden vollmachen könne. Das ist der Sinn von Kol. 1, 24: „So habe ich denn Freude an den Leiden, die ich für euch trage, und mache in meinem Fleisch (= durch meine leiblichen Leiden) das Maß der Christusleiden voll (und das kommt) seinem Leibe, der Kirche, zugute." Er will damit keineswegs sagen, daß den (Erlösungs-)Leiden Christi etwas fehle, was die Christen ergänzen müßten, sondern seine Leidensgemeinschaft mit Christus bringe nicht nur ihm, sondern der ganzen Kirche Segen. Vielleicht liegt unserer Stelle der Gedanke zugrunde, daß der Kirche ein festumgrenztes Maß von Leiden bestimmt sei, das abgetragen werden müsse (vgl. 1 Thess. 3, 3), und er helfe nun der Gesamtkirche die ihr bestimmte Leidensmenge abtragen [37]. Auf jeden Fall spricht der Apostel auch hier die Überzeugung aus, daß die in der Taufe mystisch erlebte Leidensgemeinschaft im Christenleben zur Darstellung und Auswirkung kommen müsse.

So läßt uns gerade die Betrachtung der Leidensmystik des Apostels am klarsten und tiefsten erkennen, daß er zwar die Gottestat im Taufmysterium überaus hoch schätzt, daß er aber ebenso fest überzeugt ist, daß das Ziel der himmlischen Berufung nur erreicht wird, wenn jene mystisch-sakramentale Todes- und Lebensgemeinschaft mit Christus auch zu einer religiös-ethischen im christlichen Leben ausgestaltet wird. Die Gottestat im Mysterium muß im menschlichen Tun ein kräftiges Echo finden. Das sakramentale Verhältnis muß zu einem ethischen werden.

---

[37] So Lietzmann z. St.; Schmitz, Lebensgefühl S. 111. Zum sprachlichen Ausdruck vgl. „bis meines Unglücks Maß erfüllet ist" (Schiller, Maria Stuart I, 4).

IV. Die Eigenart der paulinischen Christusmystik.

1. Das religionsgeschichtliche Problem.

Unsere Ausführungen in II, 4 haben uns die Erkenntnis gebracht, daß die Charakterisierung der paulinischen Christusmystik als Glaubensmystik unzutreffend ist, daß man den Worten des Apostels nur gerecht wird, wenn man von einer wirklichen mystischen Seins- und Lebensgemeinschaft zwischen dem Christen und seinem himmlischen Herrn spricht. Nun ist aber Mystik kein eindeutiger, festumgrenzter Begriff. Leo Baeck sagt ganz zutreffend: „Es gibt keine Mystik schlechthin, sondern jede Religion entwickelt gemäß ihrer besonderen Art ihre besondere Mystik. Nicht eine allgemeine Mystik steht vor uns, sondern die Mystik des Buddhismus, des Taoismus, des Neuplatonismus, des Judentums, des Christentums, des Islams“ [1]. Das Wesen der Christusfrömmigkeit, wie sie uns bei Paulus entgegentritt, ist darum noch nicht genügend bestimmt, wenn wir sie als ein wirkliches mystisches Verhältnis charakterisieren. Wir müssen ihre besondere Art noch genauer herausstellen. Diese ihre Eigenart erfassen wir am besten, wenn wir sie mit der Mystik ihrer Zeit, der vom Orient beeinflußten hellenistischen Mystik vergleichen. Damit begeben wir uns allerdings auf ein sehr umstrittenes und noch lange nicht genügend geklärtes Gebiet der Paulusforschung. Die Ansichten gediegter Forscher stehen sich hier noch sehr schroff gegenüber. Auf der einen Seite steht die religionsgeschichtliche Schule. Von Philologen sind besonders A. Dieterich [2] und R. Reitzenstein, von Theologen W. Heitmüller [3] und W. Bousset [4] zu nennen. Am entschiedensten und tiefsten hat Reitzenstein den Apostel Paulus in den Strom der orientalisch-hellenistischen Mystik hineingestellt. In seiner Schrift über die hellenistischen Mysterienreligionen ([1]1910; [3]1927) erscheint Paulus als der große Mystiker, der dem Hellenismus sein Kostbarstes, den Glauben an sein Apostolat und seine Freiheit, ver-

---

[1] Ursprung und Anfänge der jüdischen Mystik S. 94 (in: Vorträge des Institutum Judaicum an der Univ. Berlin I; Gießen 1927).

[2] Eine Mithrasliturgie, Leipzig [1]1903; [3]1923.

[3] Taufe und Abendmahl bei Paulus, Tübingen 1903.

[4] Kyrios Christos, Göttingen [1]1913; [2]1921.

dankt. Schon vor seiner Bekehrung war er Mystiker. Die hellenistische Erbauungs- und Offenbarungsliteratur hat bereits das Denken des gesetzestreuen Juden beeinflußt und das Bekehrungserlebnis vorbereiten helfen. Der zeitgenössischen Mystik entnimmt er nicht nur gewisse sprachliche Ausdrücke und Bilder, sondern bewegt sich ganz in ihren Grundvorstellungen [5].

Ihm ist i. J. 1918 der protestantische Theologe K. Deißner in seiner Schrift „Paulus und die Mystik seiner Zeit" (^{2}1921) entgegengetreten [6]. Er lehnt so gut wie jede Beeinflussung des Apostels durch die hellenistische Mystik ab und gesteht nur zu, daß Paulus einige terminologische Anleihen bei der Mysterienfrömmigkeit gemacht hat [7]. Dabei betont er mit Nachdruck, daß diese Anleihen bei der hellenistischen Mystik keine sachliche Abhängigkeit einschließen. Im Gegenteil, Paulus sei kein Vertreter der mystischen Frömmigkeit, er bekämpfe vielmehr deren Grundanschauungen.

Im Rahmen dieser Studie kann dieses schwierige Problem nicht vollständig behandelt werden. Für unsere Zwecke kommt es weniger auf die Frage der Abhängigkeit des Apostels von der hellenistischen Mystik als auf einen Vergleich zwischen den Grundgedanken der paulinischen Christusfrömmigkeit und der hellenistischen Religiosität an, um so die Eigenart des Paulus klarer erkennen zu können. Es ist zweifellos, daß sich Deißner durch seine Nachprüfung der These Reitzensteins große Verdienste erworben hat. Man wird seiner Zeichnung der paulinischen Religiosität weithin zustimmen müssen. Da er aber seinen Untersuchungen den engen Begriff der pantheistischen Vergottungsmystik zugrunde legt und jede eigentliche Mystik bei Paulus leugnet, kann seine Schrift nicht in jeder Beziehung befriedigen. Faßt man den Begriff Mystik in dem von uns dargelegten Sinne, so wird die Verkehrtheit seiner von Nathan Soederblom übernommenen strengen Scheidung von prophetischer und

---

[5] Von seinen sonstigen Schriften kommen noch in Betracht: Das iranische Erlösungsmysterium, Bonn 1921, und die mit H. H. Schaeder gemeinsam herausgegebenen Studien zum antiken Synkretismus 1926.

[6] Weniger Bedeutung hat eine unvollendet gebliebene Schrift von G. Heinrici, Die Hermesmystik und das Neue Testament, die E. v. Dobschütz aus dem Nachlaß des Verfassers herausgegeben hat (Leipzig 1918). Gegen sie wenden sich Reitzenstein in Gött. gel. Anzeigen 1918, 241—274 und H. Windisch in Theol. Tijdschrift 52, 186—240.

[7] Dazu rechnet er „Christus anziehen" Gal. 3, 27; „vollkommen" Phil. 3, 15; „Mysterium" Kol. 1, 25 ff.; „verwandelt werden" 2 Kor. 3, 18. Vielleicht gehöre auch die Formel „in Christus" dazu.

mystischer Frömmigkeit von selber offenbar. In der Theorie mag man diese Unterscheidung machen, aber in praxi wird sie sich nur in den seltensten Fällen durchführen lassen. In vielen, wenn nicht den meisten Heroen der Frömmigkeit finden sich beide Arten in engster Verbindung miteinander: Das lebendige Bewußtsein des unendlichen Abstandes von Gott und der strengen Verpflichtung zur sittlichen Tat und das beseligende Gefühl der innigsten Lebensgemeinschaft mit ihm, wobei das eine oder das andere Moment überwiegen kann. So wenig man einen Augustinus, einen Bernhard von Clairvaux, einen Franz von Assisi oder Bonaventura, eine Theresia von Spanien unter eine solche abstrakte Formel bringen kann, so wenig läßt sich ein religiöser Geist wie Paulus einfach dem einen oder andern Typ beizählen. Das quellende Leben spottet solcher Formeln. Man kann Paulus ruhig zu den Mystikern zählen oder, besser ausgedrückt, das mystische Element in seiner Theologie und Religiosität anerkennen, ohne ihn deswegen zu den Vertretern der orientalisch-hellenistischen Mystik zu rechnen. Wir werden im einzelnen zeigen, daß seine Christusmystik sich in wesentlichen Punkten von ihrer Mystik unterscheidet.

Der tiefste Grund dafür liegt in folgenden Tatsachen:

1. Paulus hat aus dem Judentum den streng monotheistischen Gottesbegriff, nach dem Gott ein persönliches, geistiges, überweltliches Wesen ist, mitgebracht. Die hellenistische Mystik aber ist pantheistisch oder doch pantheisierend.

2. Die Theologie des Apostels hat eine stark ausgeprägte Eschatologie wie das AT, das Judentum und das Urchristentum überhaupt. Diese kennt die hellenistische Frömmigkeit nicht.

3. Des Paulus Mystik ist Christus-Mystik. Er weiß sich einer Persönlichkeit, die einst als Mensch auf dieser Erde lebte, durch Leiden und Tod hindurchging, durch Gottes Kraft auferweckt wurde und nun in pneumatischer Seinsweise zur Rechten Gottes sitzt, mystisch verbunden. Die Mystik seiner Zeit aber ist Unendlichkeitsmystik.

Paulus steht also in drei wichtigen, ja für das Verhältnis zu Gott grundlegenden Punkten in schrofffstem Gegensatz zum Hellenismus. Das mußte seiner Mystik eine starke Eigenart sichern.

2. Die Grundgedanken der orientalisch-hellenistischen Mystik.

Wir schicken dem Vergleich eine kurze Darstellung der hellenistischen Mystik voraus [8], wobei wir uns aber auf die Grundgedanken beschränken.

---

[8] Literatur zu dieser ganzen Frage: Reitzenstein, Hellenist. Mysterienreligionen [3] 1927; Reitzenstein-Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus 1926; Bousset, Kyrios Christos S. 112 ff.

Als Quellen für diese orientalisch-hellenistische Mystik kommen in erster Linie die sog. hermetischen Schriften in Betracht. Unter dem Namen des ägyptischen Offenbarungsgottes Hermes Trismegistos sind uns ein Korpus von etwa 18 Traktaten (z. T. verstümmelt), eine lateinisch erhaltene Schrift „Asklepius" und eine größere Anzahl von Exzerpten bei Stobäus erhalten [9]. Für uns ist das Corpus hermeticum von Bedeutung. Die 18 Traktate desselben, die sich als Offenbarungen des Hermes und anderer ägyptischer Götter ausgeben, sind wohl am besten als heidnisch-gnostische Offenbarungsliteratur zu bezeichnen. Ihre kosmologischen, anthropologischen und theologischen Anschauungen sind keineswegs einheitlich. Nach dem Vorgang von Bousset [10] hat Bräuninger [11] gezeigt, daß man aus dem Korpus zwei Hauptgruppen von Traktaten aussondern muß, die zwei scharf voneinander unterschiedenen Anschauungskreisen entstammen. Die „orientalische" Gruppe (I, IV, VI, VII, XII 1 Scott, XIII) steht ganz im Banne orientalischer Anschauungen, die sie allerdings in die Terminologie der griechischen Philosophie gekleidet hat. In ihnen haben wir sehr wertvolle Quellen für die orientalisch-hellenistische Mystik. Ihr Charakter zeigt sich am besten in der Auffassung der beiden Zentralbegriffe Gnosis und Heimarmene. Gnosis bedeutet für sie unsinnliche, mystische Gottesschau, und in der Heimarmene sehen sie eine finstere, unheilschwangere Macht. Die Befreiung aus der Gewalt der Heimarmene ist der Grundgedanke dieser Traktate. Die zweite Hauptgruppe, die „hellenistische" (V, VIII, XII 2 Scott, XIV), bewegt sich ganz in der Sphäre der griechischen Philosophie (bes. des Stoizismus, aber auch platonische Einflüsse sind vorhanden). Sie kommt für uns nicht in Betracht. „Mischtraktate" sind IX, X, XVI. Die Entstehungszeit der

---

163 ff.; A. Schweitzer, Geschichte der paulinischen Forschung 1911; J. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos 1914 (dazu Bousset, Gött. gel. Anz. 176, 1914, 697—755). Heinrici, Die Hermesmystik und das NT. 1918 (dazu Reitzenstein, Gött. gel. Anz. 180, 1918, 241—274). Deißner, Paulus und die Mystik seiner Zeit [2] 1921 (dazu Posselt, Berl. phil. Wochenschr. 1918, 865 ff., 1921, 433 ff.; Dibelius DLZ. 1921, 724 ff.). Dibelius, Die Isisweihe 1917; H. E. Weber, Neue kirchl. Zeitschr. 1920, 258—260; Geffcken, Religiöse Strömungen S. 61 ff.; Hopfner, Die griechischen Mysterienreligionen, Leipzig 1924. Bräuninger, Untersuchungen zu den Schriften des Hermes Trismegistos 1926.

[9] Ausgabe von Parthey (1854, unvollständig); einzelne Traktate hat Reitzenstein in seinem Poimandres (1904) neu ediert, Trakt. I nochmals in Reitzenstein-Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus S. 154 ff. Die neueste Gesamtausgabe stammt von W. Scott, Hermetica I (Oxford 1924) Text, II—III (1925/26) Kommentar. Die Textgestaltung Scotts wird von philologischer Seite stark angefochten, vgl. Pfister, Philol. Wochenschrift 1925, 615 ff. 1927, No. 19; Reitzenstein, Gnomon I 249 ff.

[10] Gött. gel. Anz. 1914, 697 ff.

[11] Untersuchungen zu den Schriften des Hermes Trismegistos, Diss. phil. Berlin 1926.

Traktate ist nicht mit Sicherheit festzustellen. Reitzenstein läßt sie etwa in den drei ersten christlichen Jahrhunderten in Ägypten für griechisch gebildete Leser entstanden sein [12]. Andere halten sie für jünger. Deubner [13] setzt sie ins 3. Jahrhundert n. Chr., Geffcken [14] glaubt, daß ein beträchtlicher Teil noch dem 1. Jahrhundert angehöre. Scott möchte sie ebenfalls dem 3. Jahrhundert zuweisen, läßt aber die Möglichkeit offen, daß einzelne Stücke noch dem 2. angehören. Er wie Lagrange [15] sehen in ihrem Inhalt eine Verbindung von platonischen Gedanken (bes. des Timaios) und stoischer Philosophie, während Reitzenstein, Bousset, Geffcken, Norden, Deubner, Bräuninger, Büchsel, Windisch sie stark von orientalischer religiöser Spekulation beeinflußt sein lassen. Diese Auffassung scheint mir besser begründet zu sein [16]. Strittig ist auch die Frage, ob einzelne Traktate christlich beeinflußt sind. Lagrange behauptet dies nachdrücklich für I und XIII [17].

Neben den genannten hermetischen Traktaten kommen als Quellen für uns noch gewisse Partien aus Zauberpapyri (bes. die sog. Mithrasliturgie) und griechisch-orientalische Mysterienvorstellungen in Betracht.

Das eigentliche Ziel der orientalisch-hellenistischen Mystik, wie wir sie aus diesen Quellen erkennen können, ist die Vergottung des Menschen, die durch das völlige Einswerden mit der Gottheit, durch das vollständige Aufgehen in ihr erreicht wird. Den Weg zu diesem Ziele bildet die Gnosis und insbesondere ihre höchste Form, die Gottesschau. Dieser Anschauung liegt die Überzeugung zugrunde, daß der bessere Teil des Menschen, der „wesenhafte Mensch", ein Teil der Gottheit selber ist und nur durch die Rückkehr zu seinem Ursprung, die sich in der Loslösung vom Kerker des Leibes und im Aufstieg zu Gott vollzieht, sich dem Einflußbereich der Heimarmene entziehen und seine volle Ruhe und Beseligung finden kann.

---

[12] Hell. Mysterienreligionen S. 47.

[13] Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte II (1925) 489.

[14] Religiöse Strömungen S. 14; Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums 1920, 78 ff.

[15] L'hermétisme, Rev. biblique 1924, 481 ff.; 1925, 82 ff.; 368 ff.; 547 ff.; 1926, 240 ff.

[16] Siehe etwa Büchsel, Der Geist Gottes S. 118 ff.

[17] Ähnlich schon Heinrici, Die Hermesmystik 1918. Zurückhaltender urteilt Windisch in seiner Nachprüfung der These von Heinrici (Theol. Tijdschrift 52, 1918, 186—240). Er hält christliche Beeinflussung für möglich bei I, XIII, IV, restringiert aber sein Urteil weiter in ZntW. 1924, 280. Vgl. noch E. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums II 371—377. Die Frage bedarf noch weiterer Untersuchung, zumal Lagrange die Forschungen Reitzensteins nur ganz ungenügend berücksichtigt und Heinricis Schrift zum größten Teil verfehlt ist.

Die Heimarmene[18] (fatum, Schicksal) erscheint in unseren Traktaten als die Quelle alles Bösen auf der Erde. Ihr Wirken ist eng mit den Sternen verknüpft. Nach der gewöhnlichen Auffassung in den hermetischen Traktaten wirkt sie durch die sieben Planeten (Stob. ecl. I p. 82, 5 W: „dem Schicksal gehorchen die Sterne“) oder die Planeten durch sie (I, 9: „der Demiurg hat als Gott des Feuers und der Luft sieben Regenten — eben die Planeten — geschaffen, die mit ihren Bahnen die sichtbare Welt umgeben; und ihr Walten wird ‚Schicksal‘ genannt“). Daneben erscheint sie auch mit den zwölf Schicksalsherren (den 12 Sternbildern des Tierkreises) verbunden (XIII, 7; Apuleius, Metamorph. XI, 23 f.). Von den Sternen empfängt der Mensch alle bösen Triebe; die Heimarmene als Macht des Sternenzwangs ist also das Prinzip alles Bösen auf der Welt. Infolge seines dualistischen Charakters, an dem sowohl die „Natur“ als der „wesenhafte Mensch“ Anteil haben, steht der Mensch unter der Heimarmene: „Von allen Lebewesen auf der Erde ist der Mensch doppelter Natur, sterblich durch den Körper, unsterblich durch den wesenhaften Urmenschen. Unsterblich und über alles schaltend duldet er sterbliches Los und unterliegt dem Schicksal. Obwohl über der Sphärenwelt stehend, ist er der Sphärenordnung Sklave geworden, mannweiblich, vom mannweiblichen Vater stammend, stets wachend von dem stets Wachen, (wird er von Liebessehnsucht und Schlaf) beherrscht“ (I, 15). Die Macht der Heimarmene erstreckt sich aber nur über die körperliche Natur, und darum ist es dem Menschen, dessen Seele aus der himmlischen Region über den Planeten stammt und daher von Natur unkörperlich und unsterblich ist, möglich, sich dem Bereich der Schicksalsmacht zu entziehen. Dies geschieht eben durch den Aufstieg durch die Planetensphären hindurch zu Gott und die Vereinigung mit ihm. Auf diesem Weg legt die Seele der Reihe nach die einzelnen Laster ab, die sie beim Abstieg aus jenen himmlischen Regionen von den Sternen bekommen hat (vgl. I, 16; XIII, 7). Diesen Aufstieg, dessen Ziel die Vergottung und damit die völlige Erlösung aus dem Machtbereich des Schicksals ist, bewerkstelligt die Gnosis.

Die Gnosis wird vermittelt durch den Nûs, „das persönlich oder begrifflich gedachte göttliche Pneuma“[19]. So heißt es XII, 1 § 9: „Über alles hat der Nûs, das Selbst des Gottes, Macht, über das Schicksal, das Gesetz und alles andere; und nichts ist ihm unmöglich, weder das Selbst des Menschen über das Schicksal zu erheben noch es, wenn es

[18] Über sie Kroll, Die Lehren des Hermes S. 214 ff.; Reitzenstein, Hell. Mysterienreligionen S. 67. 255. 300 f.; Bräuninger S. 10 f. 29 ff.

[19] Bräuninger S. 23, ferner 15 ff.

unachtsam ist, demselben unterzuordnen“ [20]. Nach X, 9 ist er das Organ der Gnosis, nach IV, 6 öffnet er uns die Kenntnis der göttlichen Dinge und erschließt uns die Erkenntnis Gottes. Er ist also das göttliche Pneuma, das den Menschen zur Gnosis Gottes befähigt. Im IV. Traktat belehrt Hermes den Tat, daß Gott einen Krater, mit Nûs gefüllt, auf die Erde gesandt habe und durch einen Herold den Seelen der Menschen verkünden ließ: „Tauche dich in diesen Mischkrug, du, die du dies vermagst, die du glaubst, daß du emporsteigen wirst zu dem, der den Mischkrug sandte, die du erkennst, zu was du geboren bist. Alle diejenigen nun, welche die Verkündigung begriffen und sich in den Geist eintauchten, erhielten Anteil an der Erkenntnis (Gnosis) und wurden vollkommene Menschen, da sie den Nûs empfangen hatten; alle diejenigen aber, die die Verkündigung verpaßten, empfingen zwar den Logos, nicht aber den Nûs dazu, und infolgedessen sind sie in Unkenntnis darüber, wozu sie geboren sind und von wem“ [21].

Der Aufstieg der Seele zu Gott zum Zweck der Vergottung und Befreiung von der Macht der Heimarmene wird in verschiedenen Stücken unserer Quellen ausführlich geschildert. Der erste hermetische Traktat, der sog. Poimandres, beschreibt den Aufstieg der mit der Gnosis ausgestatteten Seele nach dem Tode (§§ 24—26). Reitzenstein sieht in diesem Traktat die älteste uns erhaltene gnostische Schrift. Er möchte in ihrem Verfasser einen Zeitgenossen oder gar Vorgänger Philos (ca. 20 v. bis 40 n. Chr.) sehen [22].

Wenn, so belehrt Poimandres, der der Materie angehörige Leib abgelegt ist, „strebt der Mensch aufwärts durch die Sphären, und dem ersten Kreise gibt er die Kraft zu wachsen und abzunehmen [23], dem zweiten die listigen Anschläge, entkräftet, dem dritten den Trug der Begierde, entkräftet, dem vierten den Herrscherprunk, entkräftet, dem fünften den widergöttlichen Trotz und die Raschheit zu unüberlegter Tat, entkräftet, dem sechsten den bösen Trieb nach Besitz, entkräftet, dem siebten Kreise die hinterlistige Täuschung, entkräftet. Dann ist er entblößt von den Kräften der Sphären [24] und kommt zu dem achten Kreise in seiner

[20] Siehe Reitzenstein, Hell. Mysterienreligionen S. 408.

[21] Vgl. Norden, Agnostos Theos 1913, 102.

[22] Studien zum antiken Synkretismus S. 32.

[23] Die sieben Planeten in der Reihenfolge: Mond, Merkur, Venus, Sonne, Mars, Juppiter, Saturn. Zum ganzen Abschnitt vgl. Reitzenstein, Studien S. 26 ff.

[24] Servius, Aen. VI, 714, teilt mit, daß nach den Mathematikern (= Astrologen) „singulorum numinum potestatibus corpus et anima nostra connexa sunt ea ratione, quia, cum descendunt animae, trahunt secum torporem Saturni, Martis iracundiam, libidinem Veneris, Mercurii lucri cupiditatem, Jovis regni desiderium.“ Was das Göttlich-pneumatische am Menschen beim Abstieg durch die Planetensphären aus der himmlischen Region empfangen hat, legt es beim Aufstieg wieder ab.

eigenen Kraft und preist den Vater mit denen, die dort sind. Die dort sind, freuen sich mit ihm über seine Ankunft. Ihnen gleich geworden, hört er Kräfte, die über die achte Sphäre hinauswohnen und mit besonderer Stimme den Vater preisen. Dann steigen sie der Reihe nach auf zum Vater, gehen auf in den Kräften, und Kräfte geworden gehen sie auf in Gott. Das ist das gute Ende derer, die Erkenntnis (Gnosis) erhalten haben, vergöttlicht zu werden"[25]. Das Ziel der Gnosis ist erreicht.

Aber nur verhältnismäßig wenige werden der Gnosis und damit der Vergottung teilhaftig. Nur solche, die zwei Bedingungen erfüllen, die Selbsterkenntnis (d. h. die Erkenntnis des göttlichen Ursprungs des eigenen Wesens I, 18; IV, 4; X, 15) und Frömmigkeit (demütige Verehrung Gottes I, 22; VI, 5; IX, 4). Der großen Masse der „Nichtgnostiker" wird nach dem Tode keine Erlösung zuteil. Sie gelangen in die Unterwelt, werden dort von Strafdämonen mit Feuer gepeinigt und gezwungen, in Tierleiber einzugehen.

Nach dem „Poimandres" gelangen also diejenigen Menschen, welche die Gnosis erlangt haben, in ihrer „unkörperlichen Wesenheit" zum Einswerden mit der Gottheit, aber erst nach der wirklichen Trennung vom Leibe im Tode. Wir werden daraus schließen müssen, daß die endgültige Einswerdung mit Gott erst nach dem Tode erreicht wird, daß der Besitz der Gnosis für sich allein sie noch nicht verleiht. Darauf weist der Ausdruck „das gute Ende" (τέλος) in § 26. Reitzenstein hat auf Parallelen bei Plato hingewiesen (Symp. 210e und 211b), wo in einem ähnlichen Zusammenhang dem „Beginn des Schauens" das „Ende" (τέλος) gegenübergestellt wird[26].

Daneben finden wir aber auch die Vorstellung, daß man schon bei Leibesleben vergottet werden kann — und das ist für uns besonders wichtig. Das bedeutsamste Dokument dafür ist Traktat XIII (XIV): die sog. Prophetenweihe. Dieser ist in die literarische Form einer geheimzuhaltenden Belehrung des Tat durch seinen Vater Hermes über die Wiedergeburt gekleidet und so angelegt, daß sich diese ganz allmählich während der Reden des Hermes an Tat vollzieht, dessen einzelne Äußerungen uns von dem Fortschritt Kunde geben[27].

Bei einer früheren Belehrung, so beginnt der Traktat, habe Hermes gesagt, niemand könne vor der Wiedergeburt das Heil erlangen. Tat habe auf seine Bitte, die Lehre von der Wiedergeburt zu erfahren, zur Antwort bekommen, er müsse sich zuerst von dieser Welt des Truges loslösen. Das habe er nunmehr getan. Nun beginnt die Belehrung durch

---

[25] Übersetzung von K. Latte, Religionsgesch. Lesebuch[2] V, 74.

[26] Die hellenist. Mysterienreligionen S. 290.

[27] Eine Analyse gibt Reitzenstein, Poimandres 214 ff.; Hell. Mysterienreligionen 47 ff.; 407.

Hermes: Der Same, aus dem der neue Mensch geboren wird, ist das wahrhaft Gute; der Zeugende ist der Wille Gottes; der göttliche Sohn, der erzeugt wird, ist das All im All, aus allen Kräften Gottes bestehend. Von seiner eigenen Wiedergeburt kann Hermes nur folgendes sagen: Ich schaute in mir einst eine unsinnliche Schau, die mir durch die Barmherzigkeit Gottes zuteil wurde, und schritt über mich selber hinaus in einen unsterblichen Leib. Ich bin jetzt nicht mehr der frühere, sondern wurde im Geiste (neu) geboren. Die frühere, zusammengesetzte Gestalt ist zerfallen. Ich habe keine Farbe mehr, noch kann ich berührt, noch gemessen werden . . . Du siehst mich zwar mit den Augen; was ich aber wirklich bin, das kannst du nicht wahrnehmen, weil du mit dem Leib und mit menschlicher Sehkraft schaust. Nicht mit diesen Augen kann ich jetzt geschaut werden.

Während der Vater diese Worte spricht, die seine eigene Wiedergeburt schildern, beginnt der Sohn seine Verwandlung zu erleben. Er sieht seinen Körper nicht mehr, den des Vaters sieht er noch. Das ist aber, wie er belehrt wird, Täuschung. Die sterbliche Gestalt wechselt Tag für Tag. Die Zeit bewirkt, daß sie größer und kleiner wird, weil sie wie ein Trugbild ist. Das Wirkliche ist das Unsinnliche. Dieses muß er schauen lernen, um die Geburt in Gott wahrzunehmen. Als Tat erklärt, das sei ihm unmöglich, mahnt ihn Hermes: Ziehe (ihn = Gott) in dich hinein, und er kommt; wolle, und es geschieht; unterdrücke die körperlichen Wahrnehmungen, und die Geburt der Gottheit wird in dir zur Wirklichkeit werden. Du mußt dich von den vernunftlosen Strafgeistern, die in der Materie ihren Sitz haben, reinigen. Der Sohn fragt, ob er solche in sich habe, und erhält folgende Belehrung: Nicht wenige, sondern viele und schreckliche. Es sind folgende zwölf: Unwissenheit, Trauer, Unenthaltsamkeit, Begierde, Ungerechtigkeit, Habsucht, Trug, Neid, List, Zorn, Unbesonnenheit, Bosheit [28]. Diese quälen den im Leib wie in einem Gefängnis liegenden inneren Menschen. Sie werden, einer nach dem andern, vertrieben durch die in den Menschen niedersteigenden guten Gotteskräfte, die zusammen den neuen Menschen bilden. Während Hermes den Tat über die einzelnen Gotteskräfte belehrt, steigen sie in ihn herab und verjagen die Strafgeister (= Laster). Diese Gotteskräfte sind: Erkenntnis Gottes, Freude, Enthaltsamkeit, Standhaftigkeit, Gerechtigkeit, Uneigennützigkeit, Wahrheit, das Gute, Leben, Licht. „Wenn die zehn Gotteskräfte da sind, welche die zwölf Strafgeister vertreiben, ist die geistige Geburt geschehen, und wir sind durch diese Geburt vergottet worden" (§ 10). Nun verkündet Tat, daß er ein neues Wesen geworden sei und unsinnlich schauen könne. Wie in Verzückung ruft er aus: Ich bin im Himmel, auf der Erde, im Wasser, in der Luft. Ich bin in den Tieren, in den Pflanzen, im Mutterleib, vor dem Mutterleib (= noch nicht empfangen), nach dem Mutterleib (= schon geboren), ich bin überall. Damit bringt er das pantheistische Gefühl, über Raum und Zeit erhaben zu sein, zum Ausdruck. Reitzenstein sagt: „Es ist das

[28] Die zwölf Laster, die durch den Einfluß der Gestirne von außen in die Menschenseele hineingebracht sind, entsprechen den zwölf Tierkreiszeichen, den eigentlichen Schicksalsherrn nach ägyptischer Lehre. Vgl. darüber Reitzenstein, Poimandres S. 271; Bräuninger S. 19 f. 29.

Empfinden als Aion, als der Weltgott, der ja der „Mensch“ oder die „Seele“ ist“ [29].

Auf die Frage, ob dieser aus den zehn göttlichen Kräften bestehende „Leib“ (d. h. der unsinnliche Leib, der neue Mensch) jemals der Auflösung verfallen könne, erhält Tat zur Antwort: Der physische Leib, der mit den körperlichen Sinnen wahrgenommen wird, ist ganz verschieden von demjenigen, der aus der wesenhaften Geburt stammt. Der eine ist auflösbar, der andere unauflösbar, der eine ist sterblich, der andere unsterblich. Weißt du nicht, daß du Gott geworden bist und der Sohn des einen, gerade wie ich? Nun möchte Tat noch das Lied hören, welches die Seele des Gestorbenen hört, wenn sie in die achte Sphäre gelangt ist, jenen Preisgesang, den nach dem Poimandres (§ 26), auf den er sich ausdrücklich beruft, die Kräfte Gottes singen. Diese Bitte kann nur den Sinn haben, daß er auch der höchsten Vollendung teilhaftig werden möchte. Der Vater erfüllt seinen Wunsch. Poimandres hat ihm zwar nicht mehr übergeben, als was dort (in Traktat I) aufgezeichnet ist, aber nur weil er wußte, daß er aus sich alles erkennen und hören kann, was er will. Er ist ja der Weltgott, und die den Vater preisenden „Kräfte“ sind die Kräfte in ihm. Gottes Logos preist in ihm den Vater und bringt ihm im Wort das All als geistiges Opfer dar.

Die Wiedergeburt, welche in diesem Traktat geschildert wird, ist im Grunde nichts anderes als die Antizipation dessen, was nach dem Poimandres die Seele nach dem leiblichen Tod erlebt. Was im Poimandres in Wirklichkeit geschieht, wird hier im Mysterium vorweggenommen. Die Seele verliert ihre lasterhaften Triebe, einen nach dem andern, indem die Gotteskräfte der Reihe nach in sie einziehen, jene vertreiben und das Gottwesen des neuen Selbst konstituieren. Mit der Austilgung der zwölf Laster ist jeder Zusammenhang mit den Gestirnmächten gelöst und damit die Befreiung von der Heimarmene, dem Sternenzwang, erreicht. Also auch hier: Erlösung durch Vergottung. Wird im Poimandres die Vergottung durch den wirklichen Aufstieg der Seele durch die Planetensphären nach dem leiblichen Tode erreicht, so wird sie in unserm Wiedergeburtsmysterium durch theurgische Handlungen vermittelt. Hermes ist nach seinen eigenen Worten durch eine ekstatische Schau, die ihm Gott geschenkt hat, vergottet worden. Seine Belehrungen verfolgen ganz deutlich das Ziel, dem Tat die gleiche ekstatische Schau zu vermitteln. Aus seinen Worten erfahren wir, daß die Ekstase, durch welche die Wiedergeburt herbeigeführt wird, auch eine Art von Sterben und Himmelswanderung ist. In ihr löst sich ja der alte (irdische, körperliche) Mensch auf, und ein neues Gottwesen wird geboren. Die Ablegung der zwölf Laster entspricht der Fahrt der Seele durch die Planetensphären. Das Endergebnis ist auch hier die Vergottung. Tat ist überall, er ist über Raum und Zeit erhaben, er ist zum Aion geworden.

---

[29] Die hellenistischen Mysterienreligionen S. 49.

Dem gleichen Gedanken begegnen wir auch sonst. So erleidet in den Isismysterien bei Apuleius (Metamorph. XI, 21) der Initiand einen „freiwilligen Tod“ (mors voluntaria) und erhält „ein aus Gnaden gewährtes neues Leben“ (precaria salus; vgl. quodam modo renatus). Auch in der Naassenerpredigt, die nach Reitzenstein ein völlig hellenisierter Orientale um 100 n. Chr. für eine phrygisch-jüdische Gemeinde verfaßt hat [30], finden wir die Gleichsetzung der Neugeburt bei der Einweihung mit dem Tode (§ 28): „Es ist Vorschrift, daß, wer in die kleinen (Mysterien, nämlich von Eleusis) eingeweiht ist, sich darnach in die großen einweihen läßt. ‚Größerer Tod empfängt größere Belohnung‘“ (Wort Heraklits). Das gleiche gilt von der sog. Mithrasliturgie [31]. Ihr Myste muß vor Antritt der Himmelswanderung, durch die er wiedergeboren und Sohn Gottes werden will, seinen sterblichen Leib zurücklassen, um ihn nach der Rückkehr wieder anzulegen, unbeschädigt und unverkürzt. Er erlebt also (wie beim XIII. Traktat) in der Ekstase die Vergottung, macht aber in ihr eine wirkliche Himmelswanderung.

Ein weiteres Zeugnis besitzen wir im Schlußgebet des Asklepios bei Pseudo-Apuleius, wie es im Papyrus Mimaut erhalten ist [32]. „Wir danken dir, Höchster, daß wir durch deine Gnade dieses Licht der Gnosis empfangen haben; erlöst durch dich [33], freuen wir uns, daß du dich uns ganz gezeigt hast, freuen uns, daß du uns in unserem sterblichen Leibe zu Gott gemacht hast durch deinen Anblick. Der Mensch dankt dir, daß er deine Größe erkennen durfte. Wir haben dich erkannt, du Leben des menschlichen Lebens, wir haben dich erkannt, du Licht jeder Erkenntnis (Gnosis) . . . Indem wir so deine Güte anbeten, bitten wir nur um eines: laß uns bewahrt bleiben in deiner Erkenntnis und dieses neuen Lebens in ihr nicht verlustig gehen.“

Nicht minder lehrreich als das hermetische Wiedergeburtsmysterium (Tr. XIII) ist die Einweihung in die Isismysterien, die uns Apuleius in seinen Metamorphosen (XI) schildert [34]. Während in jenem die Wiedergeburt des Tat sich während der Belehrung durch Hermes vollzieht, eine eigentliche Kulthandlung also fehlt, haben wir hier ein eigentliches Mysterium, bei dem die heilige Handlung im Mittelpunkt des Ganzen steht. Nach einer längeren Vorbereitung, zu der Belehrungen durch den Priester, Fasten, Reinigungsbad und Taufe gehören, kommt der Tag der eigentlichen Weihe. Nachdem der Einzuweihende feierlich von der Gemeinde sich verabschiedet hat, geht er an der Hand des Oberpriesters in das Adyton hinein. Was er dort erlebt hat, darf er nicht erzählen. Er verrät nur folgendes (§§ 23 f.):

---

[30] Die hell. Mysterienreligionen S. 12.

[31] Vgl. dazu Reitzenstein, ebd. S. 46. 169 ff.

[32] Text und teilweise Übersetzung bei Reitzenstein, Hell. Mysterienreligionen S. 66. 285 ff.

[33] Von der Heimarmene.

[34] Zur Erklärung vgl. Reitzenstein, Iranisches Erlösungsmysterium S. 163 ff.; Hell. Mysterienreligionen S. 220 ff.

„Ich gelangte bis zur Grenze des Todes, ich betrat Proserpinas Schwelle, und nachdem ich durch alle Elemente gefahren, kehrte ich wieder zurück. Um Mitternacht sah ich die Sonne mit hellweißem Lichte strahlen, vor die untersten und obersten Götter trat ich hin von Angesicht und betete sie aus nächster Nähe an. Nun habe ich dir berichtet, was du gehört hast und doch nicht verstehen kannst. — Ich will nun, was allein ohne Sünde ungeweihtem Verstande verraten werden kann, erzählen. Es wurde Morgen, und nach Vollzug der heiligen Handlung schritt ich heraus, durch zwölf Gewänder geweiht . . . Ich ward geheißen, inmitten des Tempels vor dem Bilde der Göttin auf eine hölzerne Bühne zu treten in einem leinenen, aber bunt gestickten Gewande. Von meinen Schultern hing im Rücken bis zu den Fersen ein kostbarer Mantel. Wohin du blicktest, war ich geschmückt durch bunte eingestickte Tiere, indische Drachen und hyperboreische Greifen, gefiederte Flügelwesen, wie sie eine andere Welt hervorbringt. Das nennen die Geweihten das Himmelsgewand. In der Rechten hielt ich eine flammende Fackel, das Haupt zierte ein Kranz, aus dem weiße Palmblätter wie Strahlen hervorragten. Als ich so zum Abbild der Sonne geschmückt war und wie ein Standbild aufgestellt, wurde plötzlich der Vorhang hinweggezogen, und das Volk strömte herbei, mich zu sehen“ [35].

Der Sinn dieser Zeremonie kann nur der sein, daß der Neueingeweihte der Mysteriengemeinde zur Anbetung vorgestellt wird. Die zwölf Gewänder sinnbilden, daß der Myste zwölf verschiedene Gestalten angenommen hat [36]. Das wird wohl bei der Fahrt durch die Elemente geschehen sein und eine Analogie zum Anziehen der „Gotteskräfte“ in Traktat XIII bilden [37]. Das von der Göttin Isis dem Mysten geschenkte Heil besteht hauptsächlich in der Befreiung vom unheilvollen Druck des Schicksals. Der Priester verkündete dem Mysten (XI, 15): „Gegen die, deren Leben unserer Göttin Majestät zu ihrem Dienste erkor, hat feindlicher Zufall keine Macht.“ In gleichem Sinne preist dieser in seinem Dankgebet die Göttin: „Deine Hand löst des Schicksals unentwirrbar verschlungene Fäden, besänftigt des Unglücks Sturm und hemmt den schadenbringenden Lauf der Gestirne“ (XI, 25) [38].

3. Vergleich zwischen der paulinischen und hellenistischen Mystik.

Da wir bei Paulus wirkliche Mystik haben, kann es nicht auffällig sein, daß seine und die hellenistische Mystik manche Berührungen zeigen, besonders in der Terminologie. Uns interessiert aber hier nur die Frage, ob die paulinische und hellenistische Mystik einander verwandt oder

---

[35] Übersetzung von K. Latte, Religionsgeschichtliches Lesebuch [2] V 40.

[36] Vgl. Reitzenstein, Hell. Mysterienreligionen S. 226.

[37] Vgl. Bräuninger S. 20.

[38] Vgl. Reitzenstein, S. 255.

artfremd sind. In diesem Sinne wollen die folgenden Ausführungen, die sich auf die Hauptpunkte beschränken, verstanden sein.

1. Die paulinische Mystik ist wesentlich Christus-Mystik. Paulus spricht nur von einer mystischen Verbindung mit Christus, nicht mit Gott. Das ist uns bei der Betrachtung des paulinischen Ausdrucks „in Gott", der äußerst selten und kaum jemals in einem der Formel „in Christus" parallelen Sinne vorkommt, besonders deutlich geworden (II, 1)[39]. Von Christus ist Paulus ergriffen worden (Phil. 3, 12), seinen Sohn hat Gott in ihm geoffenbart (Gal. 1, 16), auf Christi Tod ist er getauft (Röm. 6, 3), mit ihm zusammengewachsen (Röm. 6, 5), mit ihm zusammengekreuzigt (Gal. 2, 19), Christus ist sein Leben (Gal. 2, 20; Kol. 3, 4; Phil. 1, 21), Christi Auferstehung die Garantie seiner eigenen Auferstehung (Röm. 6, 8). Es ist der zur Rechten Gottes erhöhte, in pneumatischer Seinsweise existierende Christus, aber dieser ist persongleich mit dem Jesus von Nazareth, der auf unserer Erde in Knechtsgestalt lebte und am Kreuze für das Heil der Menschen starb (Phil. 2, 5 ff.).

Der tiefste Grund für diese Tatsache, daß die paulinische Mystik wesentlich Christusmystik ist, ist unschwer zu erkennen. Durch Christus ist von Gott die Erlösung ins Werk gesetzt worden. Durch seinen Tod und seine Auferweckung zur Herrlichkeit ist Sünde und Tod vernichtet und das neue Leben beschafft worden. Durch ihn soll auch das Heil den einzelnen Menschen zugeleitet werden. Was an Christus urbildlich geschehen ist, Tod und Auferstehung zum neuen Leben, soll an den Christen sich nachbildlich vollziehen. Christus ist ja von Gott bestimmt, der Erstgeborene der Toten, der Erstgeborene unter vielen Brüdern zu werden (Kol. 1, 18; 1 Kor. 15, 20; Röm. 8, 29). Durch den Eintritt in die mystische Lebensverbindung mit ihm wird der einzelne Mensch aus der Knechtschaft der Sünde und des Todes erlöst, indem der alte Mensch der Sünde abgetan wird, und in die neue Lebenssphäre versetzt. Diese Gemeinschaft mit Christus gibt ihm auch die Garantie, daß er bei der Totenauferstehung mit dem pneumatischen Leib umkleidet wird und damit das höchste und

[39] Damit ist natürlich die Möglichkeit einer mystischen Verbindung mit Gott nicht ausgeschlossen. Aber davon spricht Paulus nicht. Gewiß tritt man durch die Christusgemeinschaft auch in Verbindung mit Gott, dessen Geist ja Christi Geist ist, der durch Christus in uns wirkt. Auf keinen Fall darf man aber die Christusmystik im streng paulinischen Sinn, die durch die Taufe hergestellt wird und jeden Getauften in mystische Union mit dem gekreuzigten und auferstandenen Christus setzt, einfach mit Gottesmystik gleichsetzen.

letzte Ziel des Erlösungswerkes erreicht. Darum müssen wir bei Paulus von Christus-Mystik reden.

Diese mystische Union bedeutet aber keine Verschmelzung der beiden Größen, kein Einswerden des Christen mit Christus, sondern ist durchaus eine Verbindung von Person mit Person unter voller Wahrung der beiderseitigen Personalität. Bei Paulus kann man nur von Christusverbundenheit oder -gemeinschaft sprechen, nicht aber von einem Einswerden mit Christus. Beide behalten ihre Persönlichkeit, ihr Für-sich-sein, sie gehen wohl eine Einigung, eine unio mystica ein, aber diese ist keine substantielle Verschmelzung. Weder verliert der Mensch seine Eigenpersönlichkeit, noch ist der pneumatische Christus einfach als eine gestaltlos durch die vielen flutende Kraft vorgestellt. Wohl finden sich einzelne Stellen in den paulinischen Briefen, die auf eine solche Entpersonalisierung Christi hinzudeuten scheinen, vor allem Gal. 2, 20, aber das ist nur Schein, wie wir in II, 4 deutlich erkannt haben. Wohl sagt Paulus, daß Christus „in ihm lebe" (Gal. 2, 20) oder daß er „sein Leben" sei (Kol. 3, 4), aber niemals stellt er die Gleichung auf: ich = Christus, er sagt nur: „mein Leben" (d. h. das in mir an Stelle des alten getretene neue Leben) = Christus. Das ist aber ein fundamentaler Unterschied, denn er sagt damit nur: Christus ist das neue Lebensprinzip des Christen. Weil der erhöhte Herr und der mit ihm mystisch verbundene Christ zwei getrennte Persönlichkeiten bleiben, kann der Christ zu Christus beten und sich als seinen Diener betrachten. In der paulinischen Christusfrömmigkeit sind in einzigartiger Weise Immanenz und Transzendenz miteinander verbunden. Der Christusgläubige ist in Christus und Christus in ihm, und doch weiß er seinen Herrn im Himmel zur Rechten Gottes thronen (Kol. 3, 1; Röm. 8, 34) und erwartet mit Sehnsucht seine Herabkunft auf die Erde in göttlicher Herrlichkeit (Phil. 3, 20).

Besonders deutlich wird uns die eigentümliche Art dieser Christusmystik an der paulinischen Idee des mystischen Leibes. Erinnern wir uns z. B. an Gal. 3, 27 ff.: Ihr alle habt Christus angezogen, ihr seid nun einer in Christus. Der Apostel sagt nicht: ihr seid Christus, er sagt: ihr bildet mit Christus zusammen eine einheitliche Größe; dadurch, daß ihr „in Christus" seid, und als solche seid ihr nicht mehr viele verschiedene Menschen nebeneinander, sondern seid eine Gesamtpersönlichkeit in und mit Christus geworden: der Same Abrahams, die Erben der Verheißung. Der pneumatische Herr umspannt euch alle und gliedert euch seinem Leibe ein. Aber in diesem Leibe, in dieser Gesamtpersönlichkeit behält jedes Glied seine Eigenpersönlichkeit: „Ihr seid der Leib Christi, einzeln genommen aber Glieder" (1 Kor. 12, 28). Jeder hat seine eigene

Funktion und Selbständigkeit, alle aber sind durchströmt vom Geiste Christi. Nehmen wir noch die Bezeichnung Christi als des Hauptes (Kol. 1, 18; Eph. 1, 22) hinzu, so wird uns die Unterschiedenheit besonders deutlich.

Ein ganz anderes Bild bietet uns die hellenistische Mystik. Ihr Gottesbegriff ist pantheistisch oder doch pantheisierend. Der Gott, den der Mystiker erkennen, dem er gleich werden, mit dem er eins werden will, ist kein persönliches Wesen, sondern ein unpersönliches Prinzip. Das gilt jedenfalls für die spekulative Mystik und kommt in den hermetischen Schriften deutlich zum Ausdruck. Aber auch in den Mysterien ist es nicht viel anders. Ihre Gottheiten sind im Grunde nur persönlich gedachte Naturkräfte. Nur so ist es zu verstehen, daß ein Standbild der Isis die Widmung tragen kann: „Dich weiht dir selbst, du eine, die du alles bist (una, quae es omnia), Göttin Isis, der hochmögende Herr Arrius Balbinus" (C. J. L. X 3800), oder daß der Myste bei Apuleius (Metamorph. XI, 25) sie also preist: „Dich lieben des Himmels und dich verehren der Unterwelt Götter; du bewirkst des Erdballs Drehung und der Sonne Licht, du beherrschest den Himmel und betrittst die Hölle; auf dein Gebot hören die Sterne, ihm folgt der Zeiten Wiederkehr, die Götter freuen sich seiner und die Elemente dienen ihm. Auf deinen Wink atmet des Windes Hauch, bringt die Wolke nahrungspendendes Naß, keimt auf der Same, wächst empor der Keim" (vgl. auch XI, 5).

Darum ist auch die mystische Union bei dieser etwas vollständig anderes als bei Paulus. Das Ziel dieser Mystiker ist nicht, in Lebensverbindung mit der Gottheit zu treten, ihre Lebenskräfte in sich aufzunehmen, sondern in ihr aufzugehen wie ein Tropfen Wasser in einem Glase Wein. Treffend sagt Bousset: „Die griechische Mysterienfrömmigkeit geht nicht so sehr auf ein Leben in der Gottheit, mit der Gottheit, sondern auf die mystische Identität mit der Gottheit" [40]. Für die Zeit nach dem Tode wird ein völliges und endgültiges Auf- und Untergehen in der Gottheit ersehnt, wie es im Poimandres § 26 besonders klar dargestellt ist: „(Gottes-)Kräfte geworden, gehen sie auf in Gott." Aber auch schon bei Lebzeiten erstrebt man, das Einswerden mit Gott in der Ekstase zu erreichen. So ist der Wiedergeborene des XIII. hermetischen Traktats ein anderer geworden: Gott, Gottes Sohn, das All, im All; er hat keinen Teil mehr an der körperlichen Substanz, er hat Anteil an der unkörperlichen Wesenheit, ist ganz aus Gotteskräften zusammengesetzt; er ist über Raum und Zeit erhaben. In geradezu er-

[40] Kyrios Christos S. 113.

schreckender Weise wird hier, wie derselbe Bousset sagt[41], jegliche Grenzscheide zwischen Göttlichem und Menschlichem verwischt. Noch grotesker wirkt sich diese Gleichsetzung von Gott und Mensch in den Zauberpapyri aus, in denen sich ja vielfach Mysterienvorstellungen in vergröberter Form widerspiegeln[42]. So betet der Myste der Hermesgebete: „Komm in meinen Geist und in meinen Sinn für die ganze Zeit meines Lebens und erfülle mir alle Wünsche meiner Seele. Denn du bist ich, und ich bin du. Was ich sage, soll immer geschehen." Oder er redet Hermes an: „Ich kenne dich, Hermes, und du mich. Ich bin du, und du bist ich." Oder: „Du bist ich, und ich bin du. Dein Name ist der meinige und der meine der deine. Ich bin dein Abbild." Wieder andere Formen zeigt die gleiche Vorstellung in den kultischen Mysterien. So wird im Isismysterium der Initiand zum Abbild des Sonnengottes ausstaffiert und auf einem Podium den Isisgläubigen zur Verehrung gezeigt. Er gilt offenbar in diesem Augenblick als inkarnierte Mysteriengottheit. Jedenfalls zeigt uns die Schilderung des Tauroboliums bei Prudentius (Peristeph. X 1046 ff.), daß man diesem eine solche vergöttlichende Wirkung zuschrieb (hunc ... omnes salutant et adorant eminus). Aber nach diesen beglückenden Stunden kommt wieder die Nüchternheit des Alltags, wenn der Myste auch sich dauernd der Gewalt des Fatums entrissen glaubt, und später muß die Weihe erneuert werden (Apuleius, Met. XI, 26 f.; 29), ja im folgenden Jahr durch Einweihung in die Osirismysterien eine Ergänzung erfahren[43]. Es bedarf wohl keines besonderen Nachweises, daß wir es hier mit einer Auffassung von mystischer Union zu tun haben, die grundverschieden von der paulinischen ist. Auch Bousset betont, daß Paulus diesen Anschauungen gegenüber eine ganz singuläre Stellung einnehme; der Abstand der Gläubigen vom Christus werde durchaus gewahrt[44].

Ganz äußerlich und nicht beweiskräftig sind die Parallelen, die man für den Gedanken der mystischen Einwohnung beigebracht hat. Reitzenstein[45] verweist auf den Papyrus Insinger (ägyptisch), wo es heißt: „Erkenne die Größe Gottes, um sie in deinem Herzen wohnen zu lassen" (XXXV, 17; ähnlich XXXVI, 3); „Thot (?) ist (?) Herz und Zunge des Frommen; siehe (?) sein Haus ist der Gott" (XXXV, 19); ferner auf den X. hermetischen Traktat (§ 21): „In die fromme Seele

---

41 Ebd. S. 115.

42 Siehe Reitzenstein, Poimandres S. 15 ff.; Hell. Mysterienreligionen S. 27; Deißner, Paulus und die Mystik S. 80; Wißmann, a. a. O. S. 101.

43 Vgl. auch Perdelwitz, Die Mysterienreligion und das Problem des 1. Petrusbriefes S. 48 f.

44 A. a. O. S. 115. 45 Poimandres S. 237.

tritt der Nûs ein und führt sie zum Licht der Erkenntnis." Aber das sind blutleere Abstraktionen, es fehlt das persönliche Element, das bei dem paulinischen „in Christus" und „Christus in uns" immer mitschwingt [46]. Auch die Zaubertexte, in denen der Zauberer das Einziehen der Gottheit in seine Seele durch Beschwörungen erzwingen will [47] („ziehe ein, erscheine mir"), bieten wohl eine Parallele zur Mantik (vgl. oben II, 2) aber nicht zu Paulus. Der Goët will doch den Gott nur zwingen, daß er in ihn eintritt, um ihn zu einer magischen Handlung zu befähigen. Lauter Parallelen, die das Wesen der paulinischen Vorstellung nicht treffen. Das gilt auch für eine Stelle aus den Metamorphosen des Apuleius (XI, 25), die Clemen [48] mit Gal. 2, 20 verglichen hat. Als Lucius von Korinth, wo er eingeweiht worden war, Abschied nahm, warf er sich vor dem Bilde der Isis nieder, küßte unter Tränen ihre Füße und betete zu ihr: „Dein göttliches Antlitz und dein heiliges Wesen (numen sanctissimum) will ich tief in meines Herzens Schrein verbergen und immer, es behütend, vor Augen haben." Eine mystische Einwohnung der Göttin ist damit nicht gemeint, nur ein besonders inniges Gedenken an sie.

Mit besonderem Nachdruck wird auf religionsgeschichtlicher Seite betont, daß die Röm. 6, 2 ff. ausgeführte Tauftheologie ihre genaue Parallele in dem Kult der sterbenden und auferstehenden Götter habe. In diesen Mysterien gewinne der Eingeweihte durch Teilnahme am Geschick des Gottes, die im Kult erlebt werde, Anteil an seinem Schicksal, also seine eigene Befreiung von der Welt der Vergänglichkeit, seine Erlösung (σωτηρία). Der Hauptgedanke, sagt Bousset [49], ist trotz mancher Verschiedenheiten bei Paulus und diesen Mysterien derselbe: „In mystischer Gemeinschaft erlebt der Fromme dasselbe, was der göttliche Heros in vorbildlicher Kraft vorher und prinzipiell erlebt hat. Das Erlebnis der Gläubigen ist nur die sieghaft sich auswirkende Konsequenz des einmal gegebenen Anfangs. Man schließe den Kontakt, und der elektrische Strom flutet." Paulus aber habe diese Tauftheologie nicht geschaffen [50]. Unter dem Einfluß jener Anschauungen habe sich schon vor ihm in der heidenchristlichen Gemeinde die Überzeugung herausgebildet, die Taufe sei als der Initiationsakt des Christentums ein Sterben und Auferstehen des Täuflings analog dem Tod und der Auferstehung Christi. Ihre Wertung der Taufe sei aber noch stark naturhaft (magisch) gewesen. Diese Auffassung habe Paulus vorgefunden, sie übernommen und zugleich durch teilweise Umbiegung ins Sittliche für die Ermahnung der Christen umgebildet [51].

Es ist nicht zu leugnen, daß bis zu einem gewissen Grade parallele Gedanken vorliegen, aber die Ähnlichkeit ist nicht so groß, und die Fol-

---

[46] So Bousset, a. a. O. S. 116 A. [47] Poimandres S. 25 ff.
[48] Neutestamentliche Studien f. G. Heinrici 1914, 32.
[49] Kyrios Christos S. 139. [50] Kyrios Christos S. 134.
[51] So auch Lietzmann, Röm. S. 64.

gerungen, die gezogen werden, sind zu weitgehend. Wenn Bousset behauptet, daß der Mythus vom sterbenden und auferstehenden Gott im orientalisch beeinflußten Religionswesen außerordentlich weit verbreitet gewesen sei und zu den charakteristischen Zügen fast aller sog. Mysterienreligionen gehöre, so stimmt diese Behauptung nicht mit dem Quellenbefund überein [52]. Mit Sicherheit können wir nur Osiris, Adonis, Attis, vielleicht auch Dionysos als solche Götter erweisen. Leipoldt [53] vermutet es auch für Sandon-Herakles, der in Tarsus, der Vaterstadt Pauli, sehr verehrt wurde; einen Beweis kann er aber nicht dafür erbringen. Aber fast durchgehends treffen wir bei diesen Göttergestalten die nicht bedeutungslose Merkwürdigkeit, daß viel von ihrem Sterben, aber wenig (und oft nur undeutlich und in sehr jungen Quellen) von ihrem Auferstehen die Rede ist. So hat die Adonisfeier mehr den Charakter der Trauer um den gestorbenen Gott; die Auferstehung hat daneben kaum Bedeutung. „Von einer Auferstehung des Adonis hören wir nicht viel“ [54]. Günstiger liegt die Sache bei Attis, wo die Denkmäler die Texte ergänzen. Dagegen wird bei Dionysos wieder von einer Auferstehung direkt nichts gesagt. Die Sage spricht nur davon, daß sein Gegner Lykurgos, der an seinem Tode schuld ist, von Zeus geblendet bald sterben muß. Darin findet man die Andeutung der Auferstehung. „Zweifellos ist Lykurgos der Herr des Winters, Dionysos dagegen die Kraft der Pflanzenwelt, die im Winter schläft“ [55]. Für unser Problem kommt aber alles auf die Frage an, ob in diesen Kulten eine Beziehung zwischen dem Geschick der Mysten und dem des Gottes hergestellt wird. Für den Adoniskult liegen in den Quellen keine Anhaltspunkte dafür vor. Daß man attische Vasen mit der Darstellung der Adonisfeier gerade in Gräbern fand und in der Römerzeit gern Szenen aus der Adonissage auf Sarkophagen dargestellt werden, läßt keinen sicheren Schluß zu. Anders im Kult des Osiris. Aber in vorhellenistischer Zeit wird im allgemeinen jeder Verstorbene (in ältester Zeit nur der König) dem Osiris gleichgesetzt, in dessen Reich er mit dem Tode eingeht. Einer Mysterienweihe bedurfte es nicht, um seines Schicksals teilhaftig zu werden; es genügte die genaue Beobachtung der Totengebräuche. Ein ägyptischer Text sagt: „So wahr Osiris lebt, wird er (der Tote) auch

[52] Vgl. zum folgenden: J. Leipoldt, Sterbende und auferstehende Götter 1923 (mit reicher Lit.); F. Nötscher, Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglaube 1926 S. 85 ff.; M. Brückner, Der sterbende und auferstehende Gottheiland 1920; Lietzmann, Röm. S. 63 f.

[53] A. a. O. S. 75.

[54] Leipoldt, a. a. O. S. 18. [55] Leipoldt S. 25.

leben; so wahr Osiris nicht tot ist, wird er auch nicht sterben; so wahr Osiris nicht vernichtet ist, wird er auch nicht vernichtet werden“ [56]. Aus Apuleius (Metamorph. XI, 30) erfahren wir, daß Lucius bei seiner Einweihung in die Osirismysterien zum Gotte Osiris wird. Besser sind wir über die Attismysterien unterrichtet, wenn man einen interessanten Bericht des Firmicus Maternus (ca. 350) auf sie beziehen darf [57]. Danach hat sich das sog. Hilarienfest am 25. März in folgender Weise abgespielt: Die Gemeinde der Mysten beweint laut den toten Gott, dessen Bild man auf eine Bahre gelegt hat. Ein Licht wird herbeigebracht, und der Priester salbt alle an der Kehle und spricht im Flüsterton die Verse (in griechischer Sprache): „Habt guten Mut, ihr Mysten; da der Gott gerettet ist (*σεσωσμένος*), wird auch uns aus Leiden Rettung (*σωτηρία*) werden.“ Diese Zeremonie hat den Sinn, daß der Myste durch Teilnahme am kultisch dargestellten Tod und Wiederbelebung des Gottes an dessen „Rettung“ Anteil erhalten wird. Darunter ist offenbar Unsterblichkeit, ein glückliches Fortleben nach dem Tode gemeint. So hat es auch Firmicus verstanden, der also über die Mysten spottet: „Dir möge (so erwartest du) dein Gott Dank sagen, dich mit ähnlichen Geschenken belohnen, dich wolle er seiner teilhaftig machen. Du mögest so sterben, wie er stirbt, so leben, wie er lebt.“ Damascius (ca. 458—533) berichtet uns [58], daß er mit Isidorus die kühne Tat gewagt habe, zu Hierapolis in Phrygien in die unterirdische Höhle hinabzusteigen, die als Eingang in den Hades galt, ohne von den Dämpfen getötet zu werden, die aus ihr aufstiegen. Sonst konnten nur die Gallen, die Priester der Kybele, den Abstieg wagen, ohne Schaden befürchten zu müssen. Er schlief nachher ein und glaubte im Traum, er sei Attis und die Göttermutter feiere ihm zu Ehren das Hilarienfest: „Dies offenbarte mir unsere Rettung aus dem Hades.“ Offenbar liegt der Gedanke zugrunde, daß der Myste durch den Kultakt selbst Attis wird und damit die Gewißheit bekommt, aus dem Hades befreit zu werden, d. h. Unsterblichkeit zu gewinnen. Man übersehe nicht das junge Alter der beiden letzten Zeugnisse! Den gleichen Gedanken finden wir in der Form des Tauroboliums ausgedrückt, das man als Bluttaufe bezeichnen kann [59]. Der

---

[56] F. Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum ² 1914, 116.

[57] De errore prof. relig. XXII. Vgl. auch H. Hepding, Attis 1903, 168 ff.

[58] In seiner Vita Isidori, vgl. Hepding, Attis S. 74; Rötscher, a. a. O. S. 102 f.

[59] Vgl. Cumont, Die orientalischen Religionen S. 79 ff.; Reitzenstein, Hell. Mysterienreligionen S. 22. 45; Rötscher, a. a. O. S. 105 f.

Initiand steigt in eine Grube. Auf ihrem mit vielen Löchern versehenen Deckel wird ein Stier (oder auch Widder: Kriobolium) geschlachtet, dessen warmes Blut dann über den Mysten rieselt und seinen ganzen Körper benetzt. Dann steigt er aus der Grube heraus und wird von der Gemeinde als Gott verehrt. Nach zwanzig Jahren muß die Weihe wiederholt werden. Soweit wir wissen, hat Kaiser Elagabal als erster diese Bluttaufe erhalten. Der älteste inschriftliche Beleg stammt aus dem Jahre 305 n. Chr.

Das ist alles, was wir an Zeugnissen über diese Anschauung besitzen; alles andere, was man sonst darüber in der religionsgeschichtlichen Literatur liest, ist Konstruktion. Nehmen wir noch hinzu, was wir sonst noch — ohne daß eine Beziehung zwischen dem Schicksal des Gottes und des Mysten vorhanden ist — über den Gedanken der Wiedergeburt in den Mysterien wissen (vgl. oben IV, 2), so ist das Material zur Beurteilung unseres Problems zusammengestellt. Es mag noch auf Tertullian hingewiesen werden, der in seiner Schrift über die Taufe (c. 5) berichtet, daß die Heiden sich bei den Apollinarien und Eleusinien in Wasser tauchen ließen und dann in dem Wahne lebten, „dergleichen zum Zweck der Wiedergeburt und Straflosigkeit für Meineide vorzunehmen“.

Man sieht aus diesen Ausführungen, daß in den heidnischen Mysterienreligionen ähnliche Gedanken heimisch waren, wie Paulus sie Röm. 6, 2 ff. entwickelt [60]. Sie konnten aber nur soweit verbreitet sein, als der Kult von sterbenden und auferstehenden Göttern reichte. Dieser hatte aber nach unserer Kenntnis enge Grenzen. Es darf auch nicht übersehen werden, daß unsere Zeugnisse samt und sonders recht jung sind. Damit soll die Möglichkeit, daß die Sache älter ist, nicht in Abrede gestellt werden. Aber bei der Quellenlage muß bei Schlüssen große Vorsicht geübt werden. Was die Idee der Wiedergeburt für sich allein angeht, so kann sie als wirkliche Parallele zu Röm. 6, 2 ff. überhaupt nicht angesehen werden, weil hier das Geschick des Gläubigen nicht mit dem des Gottes verknüpft erscheint.

Was den Mythus von den sterbenden und auferstehenden Göttern betrifft, so dürfen die tiefgehenden Unterschiede zwischen ihm und dem paulinischen Gedanken nicht übersehen werden [61]. Es sind hauptsächlich folgende: 1. Jene Götter sind Vegetations- (oder Gestirn-) Gottheiten, deren Sterben und Auferstehen zunächst einfach das jährliche Sterben und Wiedererwachen der

[60] So urteilt auch Deißner, Paulus und die Mystik S. 125.
[61] Siehe auch Deißner S. 125 ff.

Natur sinnbildet[62]. Bei der christlichen Taufe handelt es sich um eine geschichtliche Persönlichkeit, die tatsächlich einmal gestorben und wirklich auferstanden ist. 2. Der Tod dieser Mysteriengottheiten ist kein Sühnetod für die Sünden der Menschen, wie es Jesu Tod ist. Adonis stirbt, von einem Eber auf der Jagd verwundet, in den Armen seiner Geliebten Astarte. Attis entmannt sich in der Raserei und stirbt, nachdem seine erste Geliebte Kybele aus Eifersucht die Nymphe getötet hat, der er seine Liebe zugewandt hat. 3. Der Myste wird zum Gott (also Wiedergeburt durch Vergottung), dagegen wird der Christ nie einfach Christus gleichgesetzt. Der Abstand bleibt durchaus gewahrt. 4. Das Verhältnis des Mysten zu Gott ist ein naturhaftes; sittliche Gedanken spielen keine irgendwie bedeutsame Rolle. Paulus dagegen leitet gerade aus der Taufe sittliche Pflichten für den Getauften ab[63]. 5. Die erhoffte „Rettung" besteht in den Mysterien in erster Linie in der Befreiung vom Schicksalszwang und der Vergänglichkeit, bei Paulus in der Erlösung von der Sünde (vgl. „tot für die Sünde"). 6. In den Mysterien findet sich nichts, was dem paulinischen Gedanken des Zusammenwachsens der Getauften mit Christus zu einem mystischen Organismus (= Leib Christi) entspräche. Büchsel hat zweifellos recht, wenn er sagt: „Wenn man das Material, das Leipoldt so liebevoll zusammengestellt hat, durchdenkt, sieht man, daß innerlich, auf den religiösen Gehalt gesehen, Paulus und sein Christus mit jenen sterbenden Göttern und ihren Verehrern so gut wie nichts gemeinsam haben"[64]. Man wird es für ganz ausgeschlossen halten müssen, daß Paulus in seiner Tauflehre eine sachliche Anleihe bei jenen Mysterienvorstellungen gemacht hat. Da aber wahrscheinlich die Tauftheologie von Röm. 6, 2 ff., wenigstens in dem Grundgedanken, nicht die Schöpfung des Apostels ist, so ist die Möglichkeit nicht von der Hand zu weisen, daß die (heidenchristlichen) Missionare jene Anschauung von der Verknüpfung des Schicksals des Initianden mit dem des Gottes benutzt haben, um die Bedeutung der Taufe für den Täufling ihren Zuhörern mit den Mitteln ihrer Gedanken- und Anschauungswelt klarzumachen, möglicherweise in direkter Opposition zu dem heidnischen Glauben, ganz wie Paulus auf dem Areopag sagt: „Was ihr, ohne es zu kennen, verehrt, das verkündige ich euch" (Apg. 17, 23). Also: Was jene Mysteriendiener fälschlich behaupten von ihren sog. Göttern (1 Kor. 8, 5), das ist in Christus volle Wirklichkeit. Das wäre keine sachliche Anleihe, sondern nur die Be-

---

[62] Vgl. Leipoldt, a. a. O. S. 59, und K. Holl, Urchristentum und Religionsgeschichte, Gütersloh 1925, S. 12 f.

[63] Siehe oben III, 3 und unten S. 134 ff.

[64] Der Geist Gottes S. 301 Anm. 1.

nützung einer vorhandenen Vorstellungs- und Ausdrucksform, in die ein neuer Inhalt gegossen wird, ähnlich wie Paulus auch die Taufe ein „Anziehen Christi“ nennt (Gal. 3, 27; Röm. 13, 14) und so ein in der antiken religiösen Kultur weitverbreitetes Bild gebraucht, das auch in den Mysterien heimisch war[65]. So meint z. B. Leipoldt: „Offenbar liegt hier ein Versuch vor, den die Heidenchristen oder ihre Missionare unternahmen, um den Hellenisten in ihrer Sprache von Jesus und von der christlichen Frömmigkeit zu predigen“[66]. Es ist aber ganz falsch, wenn von Bousset, Dibelius, Lietzmann u. a. die Ansicht vertreten wird, daß diese heidenchristlichen Kreise die Wirkung der Taufe auf den Täufling sich naturhaft-magisch vorgestellt hätten und Paulus ihre Taufanschauung erst in der Richtung des Sittlichen umgeformt habe (siehe oben III, 3). Die christliche Taufe ist von jeher als eigentliches Sakrament aufgefaßt worden, aber nie als rein naturhaft-magisch wirkende Handlung. Jeder, der sie empfangen wollte, mußte sich „bekehren“ und glauben und sittliche Verpflichtungen für die Zukunft auf sich nehmen[67]. Die Ausführungen Röm. 6, 1 ff. machen auch gar nicht den Eindruck, daß Paulus, wenn er (6, 6. 11—14) von den sittlichen Pflichten des Getauften redet (vgl. „wißt ihr nicht“), etwas Neues, Unerhörtes sagt.

2. Das mystische Verhältnis, in dem nach Paulus der Christ zu Christus steht, ist k e i n D e f i n i t i v u m , s o n d e r n n u r e i n P r o v i s o r i u m[68]. Sein unvollkommener Charakter offenbart sich unter einem doppelten Gesichtspunkt, dem zeitlichen und sachlichen. Das „Sein in Christus“ gilt nur für d i e Z e i t b i s z u r P a r u s i e, dann wird es vom „Sein bei Christus“ abgelöst. Dieser Zustand nach der Parusie ist aber nicht einfach das Sein in Christus im Superlativ, d. h. vollkommen und endgültig, sondern e i n e g a n z a n d e r e A r t d e r G e m e i n s c h a f t. Die mystische Union ist keine Vorwegnahme der zukünftigen Herrlichkeit (wenn sie auch bereits manche überirdischen Güter vermittelt), sondern nur ein Angeld auf sie. In der paulinischen

---

[65] Vgl. L e i p o l d t, a. a. O. S. 54; D e i ß n e r, Paulus und die Mystik S. 129; D ö l g e r, Ἰχθύς I 115 ff.; II 238 Anm. 1.

[66] A. a. O. S. 73. Als Möglichkeit auch von B a r t m a n n, Dogma und Religionsgeschichte 1922, S. 81 f. und O. C a s e l, Jahrbuch für Liturgiewissenschaft V, 1925, 232 ins Auge gefaßt.

[67] Vgl. etwa F e i n e, Der Apostel Paulus S. 341 ff.

[68] Vgl. M u n d l e, Die Frömmigkeit des Apostels Paulus S. 93 ff.; D e i ß n e r, Paulus und die Mystik S. 131 ff. (dazu P o s s e l t, Phil. Wochenschrift 41, 1921, 439 f.); S c h m i t z, Lebensgefühl des Paulus S. 49 ff.; K. L. S c h m i d t, Mystik und Eschatologie im Urchristentum, ZntW 1922, 277 ff.; L o h m e y e r, Σὺν Χριστῷ S. 218 ff.

Theologie steht also neben der Mystik und dazu berufen, diese abzulösen, die Eschatologie. Diese Eschatologie, die letzten Endes aus dem Judentum stammt und den Untergang der jetzigen Welt und die Schöpfung einer neuen Welt erwartet, in der den Auserwählten ein Leben der Herrlichkeit bei Gott im endzeitlichen Gottesreiche bestimmt ist, mußte notwendigerweise der paulinischen Christusmystik einen besonderen Charakter aufprägen.

Die hellenistische Mystik bietet ein ganz anderes Bild. Sie kennt keine Eschatologie im spätjüdisch-urchristlichen Sinne. Von Eschatologie kann man ja nur da reden, wie A. Schweitzer mit Recht betont [69], wo ein Weltende, das jeden Augenblick hereinbrechen kann, mit den damit gegebenen Ereignissen, Hoffnungen und Ängsten erwartet wird. Sie kennt überhaupt kein Handeln Gottes an der Menschheit in der Geschichte, deren Ziel ja die eschatologische Weltvollendung ist. Die sog. individuelle Eschatologie, d. h. Tod, Gericht, Leben nach dem Tode für den einzelnen Menschen, ist keine Eschatologie im Sinne des Apostels. Dieser fundamentale Unterschied zwischen Paulus und der hellenistischen Mystik mußte notwendigerweise der Christusmystik des Apostels ein ganz anderes Gepräge geben. Darüber dürfen uns manche übereinstimmende Züge nicht hinwegtäuschen. Gewiß ist richtig, daß auch nach der hellenistischen Mystik ein Unterschied zwischen der Gotteinigung vor und nach dem Tode besteht. Die volle und endgültige Einigung mit der Gottheit tritt erst ein, wenn der Mensch gestorben ist. Dann können die Gotteskräfte, die den wesenhaften Menschen ausmachen, in die Gottheit zurückkehren und in ihr aufgehen (Poimandres § 26). Aber der Mensch kann doch auch schon bei Leibesleben in der Ekstase, bei der er seinen Körper verläßt, jene Gotteinigung und Vergottung herbeiführen. Und das ist ja das eigentliche Ziel dieser Mystik. Somit charakterisiert Dibelius die Sachlage ganz treffend, wenn er schreibt: „Der Mystiker erfährt die höchste Vollendung in der Gegenwart, in dem persönlichen Erlebnis der Vergottung, Paulus erhofft sie (mit dem ganzen Urchristentum) von der kosmischen Zukunft, von der Wiederkunft des Herrn und der damit verbundenen Weltverklärung“ [70]. Das trifft jedenfalls für den XIII. hermetischen Traktat, das Schlußgebet des Asklepios (Pap. Mimaut) und die sog. Mithrasliturgie zu. Dort sagt ja Hermes zu Tat, der fragt, ob der aus den Gotteskräften zusammengesetzte übersinnliche Leib nicht mehr der Auflösung verfallen könne: „Weißt du nicht, daß du Gott geworden bist und der Sohn des einen wie ich?“ (XIII, 14).

[69] Geschichte der paulinischen Forschung 1913, 178.
[70] Deutsche Lit.-Zeitung 1921, 725.

Wenn Reitzenstein darauf hinweist, daß auch die hellenistische Mystik einen Unterschied zwischen jetzt und einst kenne und sich eine gewisse Unsicherheit geltend mache, ob schon in diesem Leben eine volle Gottesschau und Vergottung möglich sei [71], so ist soviel richtig, daß z. B. die hermetischen Schriften in diesem Punkt kein einheitliches Bild bieten. Nach X, 4—6 scheint die Vergottung nur beim Tode möglich zu sein, ja die volle Gottesschau den leiblichen Tod zu bewirken. Eine Stelle im Schlußgebet des Poimandres (§ 32) deutet Reitzenstein in dem Sinne eines Unterschiedes zwischen der jetzigen und zukünftigen Schau: „Wenn ich bitte, deiner Schau (Gnosis), soweit unsere Natur ihrer fähig ist (*τῆς γνώσεως τῆς κατ' οὐσίαν ἡμῶν*), nicht entraten zu müssen, so gib Gewährung" [72]. Aber auch in diesem Falle besteht noch lange keine Gleichheit zwischen Paulus und dieser hellenistischen Mystik. Reitzenstein übertreibt ganz offenbar, wenn er sagt: „Christ und Heide empfinden hierin völlig gleich. Es handelt sich dabei bei dem einen wie bei dem andern weniger um einen Wechsel der Vorstellung als um einen Wechsel in der Höhe des augenblicklichen Empfindens, wie wir ihn auch bei Paulus finden. Daß er der Welt erstorben ist, hat für ihn bald größere bald geringere Realität" [73]. Nein, der Unterschied ist größer als die Ähnlichkeit. Je nach dem Gesichtspunkte, unter dem Paulus die gegenwärtigen Güter betrachtet, rückschauend auf die vorchristliche Lebensperiode oder vorausschauend auf die Vollendung, erscheinen sie ihm vollkommen oder unvollkommen, wenn auch nicht zu leugnen ist, daß manchmal auch die augenblickliche Stimmung mitgewirkt haben kann (vgl. z. B. 1 Kor. 4, 9 ff.).

Schwerer in die Wagschale fällt folgendes. Die hellenistische Mystik kennt nur eine individuelle Unsterblichkeitshoffnung. Für sie besteht das Ziel aller Frömmigkeit in der vollen Vergottung, in dem vollen und endgültigen Aufgehen des Individuums in der Gottheit (vgl. Poimandres §§ 21; 26). Mag auch nach einzelnen Texten eine volle Vergottung bei Leibesleben nicht möglich sein, so findet doch diese unvollkommene Form ihre gradlinige Fortsetzung in dem Zustand nach dem Tode. Dieser ist nur die Vollendung und Verewigung des in der Ekstase erreichten Zustandes, die Ekstase also eine Vorausnahme oder Vorwegnahme der Vollendung.

Des Paulus Frömmigkeit ist durch und durch eschatologisch orientiert. Er wartet wie das ganze Urchristentum auf das große Drama Gottes, das diesem Aeon ein Ende bereiten und die volle und endgültige Erlösung bringen soll. Diese Vollendung besteht aber nicht in der Engerknüpfung und Verewigung des mystischen Verhältnisses zu Christus, sondern in der Ersetzung desselben durch etwas weit Vollkommeneres, durch das Sein bei Christus im ewigen Gottesreiche im Besitz des pneumatischen, Christus gleichgestalteten Leibes der Herrlichkeit (vgl. z. B. 1 Kor. 15, 49; Röm. 8, 29; Phil. 3, 21; Kol. 3, 4).

[71] Hell. Mysterienreligionen S. 290 ff. [72] Studien S. 29.
[73] Hell. Mysterienreligionen S. 291.

Man hat zwar auf religionsgeschichtlicher Seite behauptet — so hauptsächlich Bousset —, für Paulus bedeute die Eschatologie nicht mehr viel, die Christusmystik habe ihren Platz eingenommen, sie sei nur noch ein kümmerliches Residuum aus seiner jüdischen Vergangenheit, oder, wie er unter dem Druck der Gegenargumente seiner Kritiker etwas abschwächend sagt, die jüdisch-eschatologischen Elemente in seiner Theologie seien nur die starken Überreste einer alten, allmählich verdämmernden Anschauung[74]. Das ist eine ganz verkehrte Auffassung. Paulus teilt nicht nur die eschatologischen Anschauungen der Urgemeinde, er ist auch selber von der gleichen glühenden Sehnsucht nach dem Kommen des Herrn erfüllt. Seine Briefe sind reich an ergreifenden Zeugnissen dafür. Ich beschränke mich auf einige Beispiele. „Wir seufzen in uns, die wir die Sohnschaft erwarten, die Erlösung unseres Leibes" (Röm. 8, 23). „Wir wollen lieber aus unserem Leibe fortwandern und zum Herrn hingehen" (2 Kor. 5, 8). Der aramäische Gebetsruf um das Kommen des Herrn „Marana tha" (unser Herr, komm) ist auch sein Gebet (1 Kor. 16, 22). Das inbrünstige Warten auf das Kommen des Gottessohnes vom Himmel gehört für ihn zu den wesentlichsten Stücken des Christenglaubens (1 Thess. 1, 10). Die Christen sind solche Menschen, die auf die Offenbarung des Herrn harren (1 Kor. 1, 7; Röm. 8, 25; Phil. 3, 20). Die Nichtchristen sind im Gegensatz dazu Leute, „die keine Hoffnung haben" (1 Thess. 4, 13), nämlich auf Parusie und Totenauferstehung. Aus dieser Hoffnung und Erwartung quellen seine immer wiederkehrenden Mahnungen an seine Leser, sich bereit zu halten auf den Tag Christi (vgl. 1 Thess. 5, 23; Röm. 13, 11 ff.). Mit heißer Inbrunst betet er, daß seine Kinder untadelig dastehen am Tage des Herrn (Phil. 1, 10; 1 Thess. 3, 13), und hofft zuversichtlich, daß er diese Freude erleben wird (1 Kor. 1, 8; Phil. 1, 6).

Wir verstehen diese glühende Sehnsucht nur ganz, wenn wir uns vor Augen halten, daß für Paulus wie für das Urchristentum *erst die Parusie Christi die Weltvollendung und damit den vollen Besitz der Heilsgüter bringt.* Was wir jetzt schon besitzen, ist gewiß groß und herrlich, es verblaßt aber vor dem Glanz der Herrlichkeit, welche die Zukunft bringen wird. Jetzt besitzen wir das Angeld des Geistes (2 Kor. 1, 22; 5, 5; Röm. 8, 23). Jetzt ist im Mysterium der Taufe der alte Mensch getötet und neues Leben uns gegeben worden, aber erst in mystisch-sakramentaler Wirklichkeit (Röm. 6, 4 ff). Damit ist uns wohl die Garantie gegeben worden, daß wir die zukünftigen Güter einmal besitzen werden. Aber wir haben sie noch nicht. Es fehlt uns die Einsetzung in die Sohnesrechte, es fehlt uns der Auferstehungsleib, kurz, wir sind dem Bilde des himmlischen Christus noch nicht gleichgestaltet. Über unserm Leben steht immer noch geschrieben: „auf Hoffnung sind wir erlöst" (Röm. 8, 24). *Es fehlt uns noch das Beste und Herrlichste.* „Auch wir, die wir die Erstlingsgabe des Geistes besitzen, seufzen in uns und sehnen uns nach der Sohn-

---

[74] *Bousset*, Jesus der Herr S. 29.

schaft, der Erlösung unseres Leibes" (Röm. 8, 23). Wir sind noch an den irdischen Leib gefesselt (Röm. 6, 12; 2 Kor. 5, 6), wir leben noch im Fleische (Gal. 2, 20), die irdische Zeltwohnung ist noch nicht abgebrochen (2 Kor. 5, 1. 4). Und weil wir den kostbaren Schatz in tönernen Gefäßen tragen, sind wir allerlei Leiden, Mühseligkeiten, Kämpfen ausgesetzt, haben beständig auch gegen das Fleisch zu kämpfen, das mit dem Geiste in uns um die Herrschaft ringt (Gal. 5, 17). „Unser Leben ist noch mit Christus in Gott verborgen" (Kol. 3, 3), es wird erst in der Zukunft an uns offenbar werden (Röm. 8, 18), wenn der ersehnte Tag „des Offenbarwerdens der Kinder Gottes" anbricht (Röm. 8, 19).

Erst die Parusie bringt also die volle Erlösung, den faktischen und ungeschmälerten Besitz der Heilsgüter. Paulus wird nicht müde, sie zu preisen. Sind es doch so herrliche Dinge: die volle Befreiung vom irdischen Leibe, die Bekleidung mit dem himmlischen Leibe (Phil. 3,20; 1 Kor. 15, 29), die Einsetzung in die Sohnesrechte (Röm. 8, 23), der Antritt des himmlischen Erbes (Gal. 3, 29; Kol. 3, 24). Darum verblaßt ihm die Not der Gegenwart vor der Herrlichkeit der Zukunft: „Ich bin überzeugt, daß die Leiden des jetzigen Aeons nicht in Vergleich kommen können mit der zukünftigen Herrlichkeit" (Röm. 8, 18; vgl. 2 Kor. 4, 17). Nun begreifen wir auch, warum er sich mit aller Leidenschaft gegen die Leugnung der Totenauferstehung wehrt. Sie ist ja das Portal, das ins ewige Gottesreich führt. Ohne sie ist das ganze Erlösungswerk nichts wert: „Wenn Christus nicht auferweckt worden ist — mit dessen Auferstehung die unsere steht und fällt —, ist euer Glaube vergeblich, seid ihr noch in euern Sünden. Dann sind auch die in Christus Entschlafenen verloren. Wenn wir nur in diesem Leben auf Christus gehofft haben, dann sind wir die bejammernswertesten aller Menschen" (1 Kor. 15, 17 ff.). Darum schließt er 1 Kor. 15, nachdem er den Kampf für die Tatsächlichkeit der Auferstehung siegreich durchgefochten hat, mit dem ergreifenden Satze: „Darum, meine geliebten Brüder, seid fest, unwandelbar, eifrig im Werk des Herrn immerdar, da ihr wißt, daß eure Mühe nicht vergeblich ist im Herrn" (V. 58; vgl. Phil. 1, 23 f.; 1 Thess. 4, 17). Man muß die ganze Wucht dieser Aussagen des Apostels auf sich wirken lassen. Wie gering wertet er doch eigentlich die gegenwärtigen Güter und damit auch die mystische Verbundenheit mit Christus gegenüber der zukünftigen Herrlichkeit!

Für die Beurteilung des Verhältnisses zwischen den gegenwärtigen und zukünftigen Heilsgütern ist es von großer Wichtigkeit, daß Paulus für jene die Formel „in Christus", für diese „bei (σύν) Christus" gebraucht. Beide haben nicht denselben Sinn. „Bei Christus" bezeichnet ein höheres Gut als „in Christus", zugleich auch einen Zustand anderer Art. „Bei Christus" bezeichnet ein räumlich vorgestelltes Weilen beim Herrn in der

transzendenten Welt[75]. Man vergleiche etwa 1 Thess. 4, 17: „Wir werden zusammen mit ihnen (den Entschlafenen) auf Wolken entrückt werden dem Herrn entgegen in die Luft; und so werden wir immerdar beim Herrn sein.“ „Beim Herrn!“ Paulus denkt sich die auferweckten und mit dem Verklärungsleib bekleideten, also ihrem himmlischen Herrn ganz gleichgestalteten (Phil. 3, 21; 1 Kor. 15, 49; 2 Kor. 3, 18) Christen zusammen mit ihrem Herrn, dem Erstgeborenen der Toten, dessen Miterben und Mitbrüder sie nun geworden sind (Röm. 8, 23. 17; Gal. 3, 29), im himmlischen Gottesreich (vgl. Phil. 3, 20; 1 Kor. 6, 9; 15, 50; Gal. 5, 21) versammelt, ihn schauend von Angesicht zu Angesicht. Die mystische Gemeinschaft hat nun dem persönlichen Zusammensein Platz gemacht.

So durchzieht allerdings die Frömmigkeit des Apostels eine starke Spannung. Diese wurzelt aber darin, daß er neben der Christusmystik auch eine Eschatologie hat, und ist ganz anderer Art als jene, die wir in der hellenistischen Mystik gefunden haben. Sie ist nicht richtig charakterisiert, wenn man sie mit dem „Wechsel des augenblicklichen Empfindens“ zusammenbringt. Wenn sie sich in den Briefen des Apostels darin äußert, daß Aussagen über den Gegenwartsbesitz und die Zukunftshoffnung gemacht werden, die sich zu widersprechen scheinen, so hängt dies mit dem Standpunkt der Betrachtung zusammen, nicht mit einem Schwanken in der Beurteilung. Wir machen hier dieselbe Wahrnehmung, die wir in III, 3 gemacht haben. Man vergleiche folgende Gegenüberstellung:

Gegenwart	Zukunft
Der Sündenleib ist vernichtet Röm. 6, 6; 8, 10; Gal. 5, 24, der Fleischesleib abgelegt worden Kol. 2, 11;	Wir erwarten die Erlösung des Leibes Röm. 8, 23;
Wir sind gerechtfertigt 1 Kor. 6, 11; Röm. 5, 1;	Wir hoffen gerechtfertigt zu werwerden Gal. 5, 5; Röm. 3, 30.
Wir sind Kinder Gottes Röm. 8, 14 f.; Gal. 4, 6;	Wir erwarten die Annahme an Kindes statt Röm. 8, 23;
Wir sind bzw. werden jetzt schon verherrlicht Röm. 8, 30; 2 Kor. 3, 18;	Wir werden verherrlicht werden Kol. 3, 4; Röm. 8, 18;
Das Reich Gottes ist Gegenwart 1 Kor. 4, 20; Röm. 14, 17;	Wir werden das Reich Gottes erben 1 Kor. 6, 9; 15, 50; Gal. 5, 21;
Wir sind auferweckt Kol. 2, 12; 3, 1; Eph. 2, 6;	Gott wird uns auferwecken Röm. 8, 11; 1 Kor. 6, 14; 2 Kor. 4, 14;
Wir sind im Himmel Eph. 2, 6; vgl. Phil. 3, 20.	Wir werden in den Himmel eingehen 2 Kor. 5, 8; 1 Thess. 4, 17.

Diese in formellem Widerspruch zueinander stehenden Aussagen sind genau so zu verstehen wie die früher (III, 3) behandelten. Daß keine sachlichen Widersprüche vorliegen, ist unschwer zu erkennen.

[75] Lohmeyer, *Σὺν Χριστῷ* S. 222 f.

Paulus deutet es selber an, wenn er z. B. Röm. 8, 19 von dem Harren auf das Offenbarwerden der Kinder Gottes, 8, 18 von der Herrlichkeit, die enthüllt werden soll, spricht, den Himmel als unsere Heimat bezeichnet (Phil. 3, 20) oder Kol. 3, 1 den Lesern sagt: „wenn ihr nun mit Christus auferstanden seid", wo der Zusammenhang sicherstellt, daß nur das mystisch-sakramentale Erlebnis gemeint sein kann.

3. Eigene Wege geht die paulinische Mystik auch in der Stellung zur Gottesschau. Die ekstatische Gottesschau [76], meist als *γνῶσις, γνῶναι θεόν, θέα* (*μεγίστη*) bezeichnet, spielt in der hellenistischen Mystik eine große Rolle. Das ganze Sehnen und Streben des Mystikers ist auf ihre Erlangung gerichtet. Sie bewirkt ja die Verwandlung seines ganzen Wesens, macht ihn zu Gott und erhebt ihn über den Schicksalszwang hinaus. In den hermetischen Schriften werden die Menschen in zwei Klassen geteilt, in die große Masse der Agnostiker (welche in der *ἀγνωσία* befangen sind, X, 8) und das kleine Häufchen der Gnostiker („die, welche in der Gnosis sind", IX, 4). Gnosis ist gleichbedeutend mit Tugend, Mangel an ihr mit Schlechtigkeit (X, 8; XI, 21). „Wer die Gnosis besitzt, ist gut und fromm und bereits göttlich" (X, 8). „Der, welcher ihn (Gott) erkannt hat, ist voll geworden von allen Gütern und hat göttliche und nicht den vielen ähnliche Gedanken" (IX, 4). Dagegen ist es „vollendete Schlechtigkeit, das Göttliche nicht zu erkennen" (XI, 21).

Das Objekt der Gnosis ist Gott, das All, das eigene Selbst als unsterbliches Wesen, kurz die Welt des Übersinnlichen. „Der Orientale glaubt die Welt zu erkennen, wenn er den Gott in seiner wahren Gestalt schaut. Aber der Gott ist zugleich das Selbst in ihm, in ihm schaut man die Welt, und nur durch Gott selbst kann man ihn schauen, ja er tritt durch diese Schau ganz in uns ein" [77].

Dem Poimandres antwortet Hermes auf die Frage nach seinem Begehr: „Lernen will ich, was ist, verstehen sein Wesen, Gott erkennen" (I, 2). Nach Vollendung der Schöpfung sprach Gott: „Der geistbegabte (*ἔννους*) Mensch soll erkennen, daß er unsterblich ist, und Liebe als die Ursache seines Todes und alles Seiende" (I, 18). „Wer sich erkennt, gelangt zu wunderbarem Heil" (I, 20). „Wenn du erkennst, daß Gott aus Licht und Leben besteht, und daß auch du aus diesen bestehst, so wirst du wieder zum Leben zurückkehren" (I, 21). „Meine (des Nus) Gegenwart wird ihnen Hilfe, und sofort erkennen sie alles" (I, 22). Nachdem in Traktat XIII Hermes das Lied gesungen, das nach I, 26 die Gotteskräfte singen, stimmt auch Tat, durch den Nus noch weiter erleuchtet, von sich

[76] Vgl. Reitzenstein, Hell. Mysterienreligionen S. 66 f.; 262 ff.; 284 ff.; J. Kroll, Die Lehren des Hermes S. 360 ff.; Deißner, Paulus und die Mystik S. 101 ff .(dazu Posselt, Berl. phil. Wochenschrift 1918, 884 ff.).

[77] Studien S. 141.

aus einen solchen Preisgesang an. Das kann er jetzt. „Du hast ja durch den Nus dich erkannt und unsern Vater", sagt ihm Hermes (§ 22). Gott schauen heißt das All schauen und sein eigenes unsterbliches Wesen und umgekehrt. Auch in den Mysterien wird, soweit wir unterrichtet sind, ein Schauen Gottes oder der Götter oder des Alls erstrebt. Lucius tritt im Isismysterium des Apuleius (XI, 23) vor die unterirdischen und oberirdischen Götter und betet sie aus der Nähe an. Der Myste der sog. Mithrasliturgie will „alles schauen" (2, 8). Es wird ihm verheißen, daß er in die Höhe hinaufgehoben werde und sich mitten in der Luftregion glaube. „Keines wirst du hören, weder Mensch noch Tier, aber auch sehen wirst du nichts von den Sterblichen auf Erden in jener Stunde, sondern lauter Unsterbliches wirst du schauen. Denn du wirst schauen jenes Tages und jener Stunde die göttliche Ordnung, die tagebeherrschenden Götter hinaufgehen zum Himmel und die anderen herabgehen usw." (6, 9 ff.).

Die W i r k u n g e n der Gottesschau sind überaus herrliche. Sie verschafft dem Menschen das Heil, sie ist für ihn der Aufstieg zum Olymp (X, 15). Sie verwandelt ihn ins Wesenhafte (Übersinnliche) und bewirkt seine Vergottung (X, 4—6; XIII, 14). Im Gebet des Asklepios heißt es: „Wir freuen uns, daß du uns in unserm irdischen Leibe zu Gott gemacht hast durch deinen Anblick (? Gnade?)." Hermes sagt zu Tat: „Du bist Gott geworden" (XIII, 14). Der Mystiker erlebt eine Art Wesensverwandlung, eine Änderung seiner Substanz, er erhält eine immaterielle Wesensform, eine göttliche Gestalt, wird neugeboren, fühlt sich in einen himmlischen Leib versetzt.

Die Ausdrücke für diese Wirkung der Gottesschau sind in unseren Quellen mannigfaltig. Im Isismysterium wird von Lucius gesagt, daß er „gleichsam wiedergeboren sei (renatus)" (XI, 16), wird von seiner Verwandlung" (reformatus) gesprochen (XI, 27), erklärt er, daß er in Osiris verwandelt sei (Osiris non in alienam quampiam personam reformatus XI, 30). Hermes offenbart dem Tat, daß er durch Gottes Erbarmen „in einen unsterblichen Leib" entrückt worden und nicht mehr der frühere sei (XIII, 3). Tat selber wird in einen von Gotteskräften gebildeten Leib versetzt und schaut nun das Übersinnliche (XIII, 11—14). Dieser Himmelsleib, der aus der „wesenhaften Geburt" stammt, ist unauflösbar und unsterblich (XIII, 14). So erreicht der mit der Gottesschau Ausgestattete schon im Diesseits die Vollendung, ein göttliches Wesen ist in ihm entstanden, er besitzt bereits die himmlische Daseinsform. Etwas prinzipiell Neues kann ihm im Jenseits nicht mehr zuteil werden [78]. Nur eine Steigerung kann noch in Frage kommen. Darauf weist X, 4—6 hin: „Solche, die viel von dieser Schau in sich aufnehmen konnten, schlummern oft vom Leibesleben hinüber in den herrlichsten Anblick, dessen unsere Vorfahren Uranos und Kronos teilhaftig geworden sind."

Die Gottesschau, die bei Leibesleben stattfindet, v o l l z i e h t s i c h i n d e r E k s t a s e. Der Mensch kann zur Schau nur gelangen, wenn er die Ekstase herbeiführt oder doch vorbereitet. Wohl wird mehrfach

[78] Siehe oben S. 99 ff.

in den hermetischen Schriften betont, daß Gott von den Menschen erkannt (geschaut) sein will (I, 31; X, 15; VII, 2); wohl wird gesagt, daß der Nus, das Organ der Gnosis (X, 9), nur den Frommen zuteil wird (I, 22; IV, 4), aber an zahlreichen Stellen wird mit Nachdruck betont, daß nur die Loslösung von den körperlichen Empfindungen die Gottesschau ermögliche: I, 22; VI, 2 f.; X, 5 („Die Schau ist tiefes Schweigen und Unterdrückung aller Empfindungen"); XI, 20 f.; XIII, 1. 7 („Unterdrücke die Sinne des Körpers, und die Geburt des Gottes wird sich vollziehen"). Der Traktat XIII gibt eine Anleitung zur Herbeiführung der Wiedergeburt durch die Gottesschau, und in der Mithrasliturgie wird der Myste belehrt, wie er die Ekstase bewirken soll, in der sich die Himmelsreise vollzieht.

Wie stellt sich nun Paulus zu dieser Gottesschau der hellenistischen Mystik? Er kennt wohl den Begriff der Gnosis als einer unsinnlichen, nicht auf verstandesmäßiger Erkenntnis sich gründenden, sondern ekstatischen oder charismatischen Schau, aber er teilt die Auffassung der Mystik nicht. Ein Schauen Gottes (und des bei ihm befindlichen Christus) gibt es für ihn erst für die Zeit nach dem Tode. Nach 2 Kor. 5, 6 [79] sind wir fern vom Herrn, solange wir noch im Leibe weilen: „Denn wir wandeln im Glauben, nicht im Schauen" (V. 7). Unser gegenwärtiges Leben, so will er sagen, das durch den Leib seine äußere Bestimmtheit erhält, bewegt sich in der Sphäre des Glaubens, wo der Erkenntnis die übersinnlichen Güter nicht zugänglich sind, nicht in der Sphäre des Schauens. „Im Schauen wandeln" bedeutet für ihn aber „beim Herrn sein" (V. 6), ihn von Angesicht zu Angesicht sehen, persönlichen Verkehr mit ihm pflegen. Paulus denkt sich ja die übersinnliche Welt, nach der sein Verlangen steht, als ehemaliger Jude anders als die pantheistischen Mystiker. Ein „Schauen", das für ihn gleichbedeutend ist mit dem „Sein beim Herrn", ist ausgeschlossen, solange wir im irdischen Zelthause wohnen. Richtig sagt Windisch: „Die Gnome (= V. 7) drückt einen Gegensatz zu mystisch-ekstatischer Frömmigkeit aus" [80]. Paulus lehnt allerdings nicht jedes „Schauen" während des irdischen Lebens schlechthin ab, aber bestimmt seine Art und Bedeutung ganz anders als die hellenistischen Gnostiker. So heißt es 1 Kor. 13, 12:

„Jetzt schauen wir im Spiegel rätselhaft, dann aber von Angesicht zu Angesicht;

[79] Vgl. Windisch, 2 Kor. S. 167.
[80] Ebda. S. 167.

Jetzt erkenne ich stückweise, dann aber werde ich erkennen, wie ich auch erkannt bin."
Hier wie V. 2 und 8 f. erkennt Paulus eine Gnosis an, nennt sie aber sofort ein „stückweises Erkennen", umschreibt sie mit „Schauen im Spiegel rätselhaft" und betont mit Nachdruck, daß sie bei der Parusie abgetan wird (V. 8. 10). Er sagt also nicht, daß sie dann zu einer vollkommenen umgebildet werde. Er betrachtet sie also offenbar als grundverschieden von der Schau im Jenseits.

Schon aus diesen wenigen Stellen ergibt sich mit aller Deutlichkeit, daß Paulus die Anschauungen der hellenistischen Mystik nicht teilt. Sie ganz zu der eigenen zu machen, würde ihm übrigens schon sein Gottesbegriff verbieten. Nach hellenistischer Auffassung bewirkt ja die Gottesschau die Vergottung des Menschen. Ein solcher Gedanke ist für den ehemaligen Juden unvollziehbar. Auch bei der Parusie werden die Christen keine Gottwerdung erleben. Ganz im Einklang damit steht, und das fällt überaus schwer in die Wagschale, daß Paulus die Gnosis verhältnismäßig gering einschätzt. Er stellt hoch über sie und alle andern Charismen die Liebe. Ein Satz wie der: „Und wenn ich alle Gnosis hätte, aber die Liebe mir fehlte, so wäre ich nichts" (1 Kor. 13, 2), oder „Wer Gott liebt, der ist von ihm erkannt" (1 Kor. 8, 3), wäre für einen hellenistischen Mystiker unerhört. Diesem ist ja gerade die Gnosis das Herzstück seiner Frömmigkeit: „Wer die Gnosis, die Gottesschau, hat, der ist gut und fromm und bereits göttlich und voll von allen Gütern" (X, 8). Also fast die Umkehrung von 1 Kor. 8, 3! Nie fordert Paulus die Christen auf: „Strebet nach der Gnosis", wie der Hermetiker es tut (VII, 2), wohl aber sagt er: „Das Größte ist die Liebe" (1 Kor. 13, 13). Nach 1 Kor. 12, 8; 13, 2. 8 ist für den Apostel die „Erkenntnis" ein Charisma, wie es deren viele gibt; sie wird dem einen gegeben, dem andern nicht; sie wird genau so abgetan werden wie Prophetie und Zungenrede. Ihr Besitz ist für den Christen, auch für das Muster eines Christen, nicht notwendig, wohl aber die Liebe. Dagegen schafft in der hellenistischen Mystik die Gnosis, die Gottesschau, das neue, überirdische Menschenwesen. Man sieht hier deutlich den gewaltigen Abstand zwischen Paulus und dieser Mystik.

Man wendet nun ein, daß sich bei Paulus auch Gedankenreihen fänden, die von einer wirklichen Gottesschau hier auf Erden reden, und verweist besonders auf 1 Kor. 9, 1; 2 Kor. 3, 18; 12, 1 ff.; 1 Kor. 2, 10 ff. Mit besonderem Nachdruck betont Reitzenstein die Bedeutung des Damaskuserlebnisses. Er glaubt aus den beiden Korintherbriefen schließen zu müssen, daß sich für die Auffassung des Apostels und seiner Gemeinden mit dem einmaligen Schauen Gottes eine

dauernde Befähigung, aus sich selbst alles zu erkennen, also der Besitz des Pneuma im höchsten Sinne verbinde [81]. Paulus besitze vollkommen das Selbstbewußtsein des hellenistischen Gnostikers oder Pneumatikers, wie es in den Hermesschriften und Zauberpapyri und andern Texten uns erkennbar ist.

Was die Damaskusvision betrifft [82], so sagt Paulus allerdings von ihr, daß er Christus geschaut habe (1 Kor. 9, 1), aber auch, daß ihm Christus erschienen sei (1 Kor. 15, 8). Diese Christusschau ist aber nicht von Paulus veranlaßt worden, indem er sie herbeigesehnt und sich durch Askese auf sie vorbereitet hätte, wie es die hellenistischen Mystiker machten. Er war ja bis zu diesem Augenblick ein glühender Verfolger des Gekreuzigten. Dann ist sie, religionsgeschichtlich betrachtet, von ganz anderer Struktur als die Gottesschau der hermetischen Schriften. Paulus schaut nicht Gott oder das All, sondern Christus, eine jetzt in pneumatischer Leiblichkeit existierende geschichtliche Person. Auch der Zweck dieser „Schau" ist ein anderer. Der erhöhte Christus greift urplötzlich in das Leben des Saulus, seines wutschnaubenden Verfolgers, hinein, erfaßt ihn in seiner innersten Seele und macht ihn zu seinem Jünger. Der eigentliche Sinn des Damaskusereignisses ist also die Bekehrung und Berufung des Feindes. In jener Stunde hat Saulus auf dem Antlitz des bis dahin glühend Gehaßten die Herrlichkeit Gottes aufleuchten sehen und erkannt, daß er wirklich der von den Toten auferweckte Messias sei. Das war der Inhalt der Schau! In jene Stunde datiert er auch seine Berufung zum Heidenapostel (Gal. 1, 16; 1 Kor. 9, 16; 2 Kor. 2, 14), den Empfang des apostolischen Charismas, und auf diese Berufung gründet er seine Freiheit und Unabhängigkeit, die er so oft geltend macht. Mag sein apostolisches Bewußtsein, der Hinweis auf den ihm innewohnenden Geist (1 Kor. 2, 10 ff.; 7, 40) auch manche Ähnlichkeit mit dem Selbstbewußtsein des hellenistischen Gnostikers haben, so ist sie doch nicht von der Art, wie Reitzenstein wahr haben möchte [83]. Es ist auch gar nicht richtig, daß er aus solchem Bewußtsein heraus jede Tradition verwerfe. Das AT wie die Worte des irdischen Jesus sind ihm Autorität (vgl. 1 Kor. 7, 10; 11, 23). Auch die Altapostel und die Urgemeinde respektiert er (vgl. Gal. 1, 18 ff.; 2, 1 ff.). Bei ihm verbindet sich mit dem Bewußtsein höchster Begnadigung in einer Weise das Gefühl tiefster Demut und Bescheidenheit (vgl. 1 Kor. 4, 9 ff.; 9, 16 ff.; 15, 9 ff.; Phil. 2, 10 ff.), das wohl an die alttestamentlichen Propheten, nicht aber an die hellenistischen Pneumatiker erinnert.

---

[81] Hell. Mysterienreligionen S. 379.

[82] Vgl. auch Deißner, Paulus und die Mystik S. 138 ff.

[83] Hell. Mysterienreligionen S. 78. 91.

Nicht das Studium der hellenistischen Mystik hat Paulus zum Apostel gemacht und ihm das Bewußtsein seiner Freiheit und Unabhängigkeit gegeben, sondern die Berufung durch Christus: „Jesus Christus, durch den wir Gnade und Apostolat empfangen haben" (Röm. 1, 5).

Aber beweist nicht die „berühmte, stark gnostisch anmutende Stelle von der geheimen Weisheit, die nur dem Pneumatiker kund wird" (1 Kor. 2, 6—16)[84], daß Paulus doch eine Art Gottesschau kannte? Darin spreche er von einer doppelten Predigtweise, die er pflege, der einfachen Kreuzespredigt für die „Unmündigen" und einer höheren für die Pneumatiker. Der Inhalt dieser „Weisheitspredigt" sei in V. 10 näher charakterisiert: „Der Geist erforscht alles, auch die Tiefen der Gottheit." Die „Tiefen der Gottheit" sei ein technischer Terminus und bezeichne etwas „höchst Mysteriöses", eine für wenige „Vollkommene" bestimmte Weisheit nach Art der Mystik und der Mysterien. An diesen Behauptungen ist soviel richtig, daß Paulus hier tatsächlich von einer doppelten Predigtweise spricht[85]. Die Weisheitspredigt ist nicht identisch mit der schlichten Kreuzespredigt, die er 1 Kor. 1, 17 ff. schildert. Aber diese geheime Weisheit bezieht sich nach seinen eigenen deutlichen Worten auf die Heilspläne Gottes, einschließlich der eschatologischen Ereignisse: „Weisheit reden wir unter Vollkommenen, freilich nicht die Weisheit dieser Welt, noch die der Herrscher dieser Welt, die überwunden werden. Sondern wir reden Gottes geheimnisvolle Weisheit, die verborgene, die Gott vorherbestimmt hat vor den Weltzeiten zu unserer Verherrlichung, die keiner der Herrscher dieser Welt erkannt hat. Denn wenn sie sie erkannt hätten, so hätten sie den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt . . . Uns aber hat es Gott durch den Geist geoffenbart, denn der Geist (= der in uns wohnende Hl. Geist) erforscht alles, auch die Tiefen der Gottheit" (V. 6—10). Durch den Geist wissen wir, „was uns von Gott geschenkt ist" (V. 12). Dazu stimmen zwei andere Stellen: 1 Kor. 15, 51: „Siehe, ich sage euch ein Geheimnis: Nicht alle von uns werden entschlafen, aber alle verwandelt werden", und Röm. 11, 25: „Ich will euch nicht in Unkenntnis lassen über dieses Geheimnis, daß eine teilweise Verstockung über Israel gekommen ist, bis die Vollzahl der Heiden eingegangen ist." Hierher gehört sicherlich auch 1 Thess. 4, 15: „Das sagen wir euch auf Grund eines Wortes des Herrn" (vgl. vorher V. 13a = Röm. 11, 25a!). Paulus hat also tatsächlich tiefere Einblicke in die Geheimnisse

[84] So Dibelius, Deutsche Lit.-Ztg. 1921, 726.

[85] Siehe Deißner, a. a. O. S. 39 ff.; Reitzenstein, Hell. Mysterienreligionen S. 333 ff.; Dibelius, DLZ 1921, 725 f.; Bultmann DLZ 1922, 194.

Gottes als die gewöhnlichen Christen, aber diese betreffen nur die Heilsgeschichte. Für anderes hat dieser tief religiöse, ja ganz und (besonders nach der soteriologischen Seite) ausschließlich religiös eingestellte Mann überhaupt kein Interesse gehabt. Diese Kenntnisse verdankt er aber nicht einer Gottesschau, sondern der Eingebung des ihm innewohnenden Hl. Geistes oder der unfehlbaren Offenbarung des Herrn. Dieses geheimnisvolle Wissen, das aber prinzipiell für alle Christen bestimmt ist (1 Kor. 3, 1 ff.), hat nach seiner Auffassung keineswegs seine Natur erhöht, hat ihn keineswegs vergöttlicht. Wenn Reitzenstein[86] dies aus 1 Kor. 3, 3 („ihr seid noch fleischlich und wandelt nach Menschenweise“) schließen wollte, so ist das mit Recht von Posselt[87] u. a. abgelehnt worden.

Wie steht es aber mit der Entrückung ins Paradies, von der Paulus 2 Kor. 12, 1 ff. berichtet? Sie beweist doch, daß er eine Gottesschau tatsächlich erlebt hat, daß sie also schon bei Leibesleben möglich sein muß[88]. Wir wollen keinen besonderen Wert darauf legen, daß Paulus nichts davon sagt, daß er bei der Entrückung etwas geschaut habe, sondern nur davon spricht, daß er Worte gehört habe, die man keinem Menschen mitteilen dürfe. Er hat vermutlich doch Schauungen gehabt (Christus, Engel usw.). Immerhin ist sein Schweigen darüber nicht bedeutungslos. Aber, und das ist entscheidend, jenes geheimnisvolle Erlebnis weist weder, religionspsychologisch betrachtet, die gleiche Struktur auf wie die Gottesschau oder Himmelsreise der Seele in der Mystik, noch hat sie für Paulus eine solche Bedeutung, wie es die Schau Gottes oder des Alls für den Mystiker hat.

Der Wortlaut ist der Annahme nicht günstig, daß Paulus zwischen seinem niedern und höhern Menschen unterscheide, wenn er von sich in der dritten Person als von einem Menschen in Christus redet, also sagen wolle, daß der natürliche Mensch auf der Erde geblieben sei, während der höhere Mensch, der Träger der Offenbarung, entrückt wurde. Paulus erzählt vielmehr von einem vollen Menschen, der im Himmel war. Der Gebrauch der dritten Person ist Bescheidenheitsstil. Zweimal betont er, er wisse nicht, ob dieser Mensch im Leibe oder ohne den Leib im Paradiese war. Er hält also eine leibliche Entrückung für möglich. Bei den hellenistischen Mystikern vollzieht sich aber die Gottesschau im leiblosen Zustand. Von Hermes und Tat wird im XIII. hermetischen Traktat ausdrücklich gesagt, daß sie durch den irdischen Leib hindurch in

---

[86] Hell. Mysterienreligionen S. 341.

[87] Berl. phil. Wochenschrift 1918, 873 f.

[88] Vgl. Deißner, a. a. O. S. 83 ff.; 90 ff.; 139; Windisch, 2 Kor. S. 369 ff.; Reitzenstein, Hell. Mysterienreligionen S. 369. 415.

einen himmlischen gegangen seien. Auch der Myste der Mithrasliturgie verläßt seinen irdischen Leib und vollzieht in seinem Himmelsleib die Himmelsreise („Stehe still, vergängliche Menschennatur, und laß mich sogleich los“ 4,30). Nach Windisch [89] ist die vollkommenste Parallele zur Himmelsreise des Apostels, die wir besitzen, eine rabbinische Erzählung im babylonischen Talmud (b. Chagiga 14b—16a), wonach der Lehre der Rabbanan zufolge vier ins Paradies eintraten. Der erste schaute und starb, der zweite schaute und kam zu Schaden, der dritte verlor seine Verdienste, der vierte, R. Aqiba, stieg in Frieden hinauf und kam in Frieden herab.“ Windisch vermutet, daß die der Erzählung zugrunde liegenden Traditionen alt seien und Paulus sein Erlebnis in die Form jüdischer Himmelslehre gekleidet habe. „Eine Himmelfahrt ohne schlimme Folgen ist eine hohe und seltene Auszeichnung: Paulus teilt sie nur mit Aqiba.“ Sei dem, wie ihm wolle, soviel ist sicher, daß die Entrückung des Apostels nicht einfach den „Himmelsreisen“ oder der „Gottesschau“ der hellenistischen Mystik gleichzusetzen ist.

Der wichtigste Unterschied aber ist folgender: Der hellenistische Mystiker erlebt in seiner Gottesschau eine Wesensverwandlung, bekommt einen übersinnlichen Leib. Davon ist bei Paulus keine Rede. Er weiß, daß er erst bei der Parusie mit dem Himmelsleib bekleidet wird und dann ganz und dauernd bei Christus ist. Diese Gewißheit hat er aber ganz unabhängig von einer Gottes- oder Christusschauung, sie besteht für alle Christen ohne Ausnahme. Sie gründet sich keineswegs auf eine Schau in diesem Leben, sondern auf die Tatsache der Auferstehung Christi und der Todes- und Lebensgemeinschaft mit ihm, in welche man durch die Taufe eintritt. Darum finden wir bei Paulus auch keine Sehnsucht nach solchen ekstatischen Schauungen — er strebt sie weder für sich an, noch leitet er andere dazu an —, wohl aber nach der Parusie. Charismen, die nicht der Erbauung der Gemeinde dienen, stehen bei ihm nicht hoch im Kurs (vgl. 1 Kor. 14). Die Entrückung, von der er den Korinthern Andeutungen macht — mehr sind es nicht —, hat für ihn nur die Bedeutung einer Vorwegnahme der endgültigen Auffahrt zum Herrn ins Paradies, nicht aber die einer Erhebung in ein höheres, geistiges Dasein, einer Wiedergeburt. Er *ist* ja schon eine neue Kreatur (2 Kor. 5, 17). Jenes geheimnisvolle Erlebnis hat für ihn also nur den Wert einer hohen persönlichen Auszeichnung und scheint das einzige in seiner Art geblieben zu sein. Nirgends stützt er gerade auf dieses seine Autorität, er zählt es nur unter seinen Vorzügen auf. Es kommt ihm

[89] A. a. O. S. 375 f.

also, wie Deißner[90] richtig betont, im Rahmen seiner Frömmigkeit nicht die Bedeutung zu und wird ihm von Paulus auch nicht zuerkannt, die die ekstatischen Erfahrungen innerhalb der mystischen Religiosität haben.

Als Hauptbeweisstelle für die These, daß auch Paulus eine Gottesschau ähnlich jener der Mystik kenne, gilt 2 Kor. 3, 18: „Wir alle schauen mit enthülltem Angesichte die Herrlichkeit des Herrn im Spiegel und werden (so) zu demselben Bilde verwandelt von einer Herrlichkeit (δόξα) zur andern, wie (es) vom Herrn des Geistes (gewirkt wird)"[91]. Bousset hört aus diesen ganz mit mysteriöser Frömmigkeit durchtränkten Worten deutlich das große Thema herausklingen: Vergottung durch Gottesschau[92]. Reitzenstein findet in ihnen jene von ihm aus 2 Kor. 5, 1 ff. erschlossene materielle Veränderung beschrieben, die hier auf Erden schon mit den Christen vorgegangen sein muß, damit sie den Himmelsleib empfangen können[93]. Die Interpretation des Verses ist sehr schwierig. Für die Übersetzung „im Spiegel schauen" (nicht „widerspiegeln") ist eine Parallele bei Philo (Allegor. Erklärung des Gesetzes III, 101) entscheidend: „Von solcher Art ist Moses, der spricht: ‚Offenbare dich mir, daß ich dich erkennend sehe' (Ex. 33, 13), d. h. offenbare dich mir nicht durch Himmel, Erde, Wasser, Luft und überhaupt etwas Erschaffenes; ich möchte auch dein Bild nicht in etwas anderm widergespiegelt sehen, sondern in dir, der Gottheit." So heißt also V. 18 a: Wir haben keine Hülle auf unserm Herzen wie das Volk Israel (V. 15), sondern schauen mit enthülltem Angesichte im Spiegel die Herrlichkeit des Herrn. „Im Spiegel schauen" hat hier wahrscheinlich keinen abschwächenden Sinn, sondern bedeutet ein klares und deutliches Erkennen wie in einem guten Spiegel. Es liegt aber doch wohl der Gedanke darin, daß es sich nicht um ein unmittelbares, sondern mittelbares (reflektiert!) Schauen der Herrlichkeit des Herrn handelt. Wir schauen sie im Evangelium, in diesem ist sie reflektiert. Wenn an eine unmittelbare Schau der in Herrlichkeit erstrahlenden Person Christi gedacht wäre (wie 1 Kor. 9, 1; 15, 8), könnte Paulus den Satz nicht mit „wir alle" einleiten. Eine solche wird erst bei der Parusie erfolgen (Kol. 3, 4). Was bedeutet aber „wir werden umgewandelt in das

[90] A. a. O. S. 90.

[91] Vgl. Reitzenstein, Hell. Mysterienreligionen S. 357 ff.; Deißner, a. a. O. S. 111 ff.; Windisch, 2 Kor. S. 127 ff.; Joh. Weiß, Urchristentum S. 406 f.; Nisius, Z. f. kath. Th. 1916, 617—675; Göttsberger, BZ XVI (1924) 1—17; Kurfeß, Katholik 1918, 257 ff.; Corßen, ZntW XIX (1920) 2 ff.; Posselt, Berl. philol. Wochenschrift 1918, 886 f.

[92] Kyrios Christos S. 168 A. 3.

[93] Hell. Mysterienreligionen S. 357.

gleiche Bild (oder Gestalt 1 Kor. 15, 49; Röm. 8, 29) von Herrlichkeit zu Herrlichkeit"? Soweit ist der Sinn klar: Das Schauen der Herrlichkeit des Herrn übt auf uns die Wirkung aus, daß wir in das gleiche Bild verwandelt werden und zwar nicht auf einmal, sondern in einem fortschreitenden Prozeß. Die Frage ist nur, ob mit der Verwandlung ein geistiger Vorgang oder ein mysteriöser Prozeß im Sinne der hellenistischen Mystik, also der Beginn der leiblichen Verklärung, das Werden eines pneumatischen Leibes gemeint ist. Während die meisten Exegeten für die erste Alternative eintreten, sind die Vertreter der religionsgeschichtlichen Schule für die zweite. Windisch [94] meint, daß bei der „Herrlichkeit" (δόξα, eigentlich Lichtglanz) an die himmlische Lichtglorie gedacht sei, die der Herr der Glorie (1 Kor. 2, 8) auf uns ausstrahle. Dafür spreche der Umstand, daß das grundlegende Schauen bei Paulus und Seinesgleichen die wirkliche Glorie des Herrn zum Gegenstand hatte (2 Kor. 4, 6). Es liege unserer Stelle die Vorstellung zugrunde, daß die Phil. 3, 21 erst für die Zukunft erwartete Verwandlung in einem stetigen Prozeß mysteriös schon in diesem Leben sich zu vollziehen beginne und Paulus tief eingetaucht in die Erlebnissphäre der Mysterien erscheine, indem auch er eine Schau kenne, durch welche der Eingeweihte in die Gestalt der göttlichen Person verwandelt werde, die er schauen dürfe. Nur sei der Vorgang nicht auf das Hypermaterielle zu beschränken. Vielmehr laufe parallel damit eine „geistige" Verwandlung nach Art von Röm. 12, 2 („verwandelt euch durch die Erneuerung des Geistes"), ein geistiges transfigurari, wie es Seneca beschreibt (Ep. 6, 1; 94, 48). Sonst könnte der Prozeß nicht von allen Christen ausgesagt werden.

Gegen diese Auffassung erheben sich zwei ernste Schwierigkeiten, die Windisch selber andeutet. Zunächst (1.) die, daß Paulus sonst immer nur von einer plötzlich vor sich gehenden Verwandlung in die Gestalt des mit der himmlischen Lichtherrlichkeit umkleideten Herrn bei der Parusie spricht (Phil. 3, 21; 1 Kor. 15, 49. 51 ff.). Er sagt auch nirgends, daß der Besitz des Geistes eine gewisse hyperphysische Umgestaltung des menschlichen Wesens in sich schlösse. Er ist nur die Garantie für die zukünftige Auferweckung, und nach Röm. 8, 11 (nach der Lesart „wegen des in euch wohnenden Geistes") ist sein Besitz das Motiv für Gott, die Auferweckung zu bewirken. Dann (2.) ist die Schwierigkeit vorhanden, daß Paulus die Verwandlung von allen aussagt, während sie doch, im Sinne der Mystik verstanden, nur für diejenigen paßt, die Christus wirklich geschaut haben, also für sehr wenige.

[94] A. a. O. S. 129.

Zudem ist doch wohl das „im Spiegel schauen" ebenso als stetig fortschreitender Prozeß gedacht wie die Verwandlung. Wo findet dieses Schauen der Herrlichkeit des Herrn statt? Nach Bousset [95] im Gottesdienst, nach Windisch [96] auch außerhalb desselben. Das sind aber nur Vermutungen, die im Text keinen Halt haben. Man wird also ruhig sagen dürfen, daß die „mysteriöse" Deutung unserer Stelle nicht als gesichert angesehen werden kann. So lehnt sie z. B. Büchsel vollständig ab: „2 Kor. 3, 18 redet durchaus nicht von einer schon jetzt beginnenden leiblichen Verwandlung der Christen . . . Ein neuer Leib ist der schließliche Ertrag, nicht die Grundlage des Geistesbesitzes der Christen" [97]. Außerdem ist wohl zu beachten, daß in der griechischen Mystik der irdische Leib des Mystikers überhaupt keine Rolle mehr spielt, mindestens nach dem Tode, Paulus aber an eine Auferstehung glaubt. Ein hellenistischer Mystiker hätte nie sagen können: Gott „wird euere sterblichen Leiber lebendig machen" (Röm. 8, 11; vgl. 2 Kor. 4, 14; 1 Kor. 6, 14; 15, 52; 1 Thess. 4, 16). Wenn sich Paulus auch terminologisch manchmal stark mit jener Mystik berührt, und das zu leugnen liegt kein Grund vor, am wenigsten bei 2 Kor. 3, 18, so darf man nie vergessen, daß er als ehemaliger Jude ganz anders über das Endgeschick des Menschen denkt als jene. Aus seiner theologischen Gesamthaltung muß er aber beurteilt werden. Unsere Stelle wird also so verstanden werden müssen, daß die Christen durch die Wirkung des Geistes die Herrlichkeit des Herrn unaufhörlich in sich aufnehmen und in stetig fortschreitendem Maße im ethisch-religiösen Sinne in sein Wesen umgewandelt werden, daß somit hier derselbe Gedanke ausgesprochen wird wie Gal. 4, 19 („bis Christus in euch Gestalt gewinnt"). Daß der griechische Ausdruck für „verwandelt werden" in diesem geistigen Sinne gebraucht werden kann, ist fraglos. Paulus verwendet ihn selber Röm. 12, 2 so: „Laßt euch umgestalten durch die Erneuerung des Sinnes." Und Seneca gebraucht die lateinische Entsprechung (transfigurari) im selben Sinn: „Ich erkenne, daß ich nicht nur gebessert, sondern umgewandelt werde" (Ep. 6, 1). Es fragt sich nur, ob „Doxa" im Sinne einer (immer mehr zunehmenden) Ausprägung des geistigen Bildes des verklärten Herrn verstanden werden kann. Die gewöhnliche Bedeutung ist dies nicht. Es ist aber nicht zu übersehen, daß Paulus das Wort kurz vorher auch vom apostolischen Amt des NT und vom Neuen Bund gebraucht, wo es einen geistigen Sinn haben muß, vgl. etwa: „Denn wenn der Dienst der Verurteilung Herrlichkeit (bringt), um wieviel mehr muß der Dienst der Gerechtigkeit überreich an Herrlichkeit sein" (V. 9).

---

[95] Kyrios Christos S. 109. [96] A. a. O. S. 131. [97] S. 397 A.

4. Von ausschlaggebender Bedeutung endlich für die Frage nach der Eigenart der paulinischen Mystik ist ihre Stellung zur Ethik, zum Sittlichen. Wie wir gesehen haben (II, 4), rührt die Abneigung vieler (protestantischer) Theologen gegen die Mystik hauptsächlich daher, daß für sie mystische Frömmigkeit gleichbedeutend mit Gefühlsreligion ohne sittliche Bindung ist. Sie sprechen von der „ethischen Verantwortungslosigkeit des Mystikers" und betonen, daß ihm die Einigung mit der Gottheit in der Ekstase wichtiger sei als sittlich gutes Handeln, ja daß die Vergottung den Mystiker jenseits von Gut und Bös stelle. Diesem mystischen Frömmigkeitstypus stellen sie den prophetischen gegenüber, dessen charakteristische Eigenart Erfülltsein von der absoluten Heiligkeit Gottes, demütige Unterordnung unter ihn, ein tiefes Gefühl der eigenen Unwürdigkeit und Sündhaftigkeit und ein aktives sittliches Leben und Streben sei. Diesem prophetischen und nicht jenem mystischen Typ gehöre Paulus an[98].

Für die hellenistische Mystik trifft jene Charakteristik im ganzen zu[99]. Das Sittliche spielt in ihr keine oder doch nur eine sehr geringe Rolle. Diese Erscheinung hängt eng mit ihrer dualistischen Grundlage und ihrem religiösen Ideal, der Vergottung, zusammen. In der ekstatischen Gottesschau geht mit dem Menschen eine gewaltige Umwandlung vor sich. Er wird zu einem göttlichen Wesen, indem ein aus lauter Gotteskräften zusammengesetztes Wesen in ihn einzieht oder das Göttliche in ihm zum Bewußtsein kommt, das aus der oberen Welt stammt und als ein in die Materie versenkter Lichtteil von Anfang an in ihm ist — beide Auffassungen kommen vor. Der physisch-empirische, aus der untern, schlechten Welt stammende Mensch sinkt zur Bedeutungslosigkeit herab, ja steht in gar keiner inneren Verbindung mehr mit dem höheren, wesenhaften Selbst des Gottgewordenen oder Wiedergeborenen. Darum ist die Erlösung oder das Heil (σωτηρία, salus), von dem in Mystik und Mysterien so viel gesprochen wird, weniger ein sittlicher Prozeß als ein naturhafter Vor-

[98] So Deißner, Paulus und die Mystik S. 136.

[99] Vgl. Deißner, ebd. S. 36 ff.; 63 ff.; 120 ff.; 140 ff.; Reitzenstein, Poimandres S. 180 Anm. 1; Mysterienreligionen S. 67; 195; 292 f.; Kroll, Die Lehren des Hermes S. 300; 383 f.; Bousset, Gött. gel. Anz. 1914, 745 f.; Posselt, Berl. phil. Wochenschrift 1918, 871 f.; 887 f.; Bräuninger, a. a. O. S. 33 f.; Leipoldt, Sterbende und auferstehende Götter S. 64 ff.; G. v. Randenborgh, Vergottung und Erlösung, ein religionsgeschichtlicher Vergleich zwischen der hermetischen Gnosis und den Paulusbriefen (in: Vom Dienst an Theologie und Kirche, Festgabe f. A. Schlatter, Berlin 1927, S. 97 ff.).

gang. Er vollzieht sich entweder durch den Empfang von heiligen Weihen, die mit allerlei Riten verbunden sind, oder auf rein spekulativem Wege in der Gottesschau. Der Zweck, der erstrebt wird, ist hauptsächlich die Befreiung vom Schicksalszwang, Bewahrung vor Strafen nach dem Tode und Gewinn des unsterblichen Lebens im Jenseits. Die Weihen werden also nicht übernommen, und die ekstatische Vereinigung mit der Gottheit wird nicht herbeigeführt, um sich aus den Banden der Sünde freizumachen und ein sittlich guter Mensch zu werden, sondern um sich von der Gewalt des Schicksals zu befreien und für das Jenseits sich ein glückliches Fortleben zu sichern. Im Isismysterium des Apuleius wird immer wieder betont, daß das grausame Schicksal, die Fortuna nefaria, dem Eingeweihten nichts mehr anhaben könne, da die große Isis, die das Fatum bezwinge (XI, 6. 25), ihn in ihren Schutz genommen habe (XI, 25). Bewahrung vor einem bösen Geschick in der jenseitigen Welt wurde den Mysten schon in den eleusinischen Mysterien versprochen. In einem Fragment des Sophokles (753 N) heißt es:

„O selig, dreimal selig jene Sterblichen,
die solche Weihen einst geschaut und dann hinab
zum Hades stiegen; ihnen nur ist Leben dort,
der anderen wartet Drangsal nur und bittere Not.“

Nach Platons Phaedon (69 C) besagt die orphische Lehre: „Wer ungesühnt und ungeweiht den Hades betritt, wird in den Höllenpfuhl verwiesen, während der Geweihte und Gesühnte, dort angelangt, seinen Wohnsitz bei den Göttern erhält.“ Mehrfach überliefert ist ein Ausspruch des Diogenes, daß der Dieb Pataikion nach dem Tode ein besseres Los haben werde als Epaminondas, weil er die Weihen empfangen habe [100]. Philo beklagt sich wiederholt, daß sittlich anrüchige Personen zu den Weihen zugelassen wurden: „Es kommt oft vor, daß von rechtschaffenen Männern keiner eingeweiht wird, wohl aber manchmal Diebe, Seeräuber und Scharen zügelloser Weiber, wenn sie den Einweihenden und Hierophanten Geld geben“ [101]. Philo steht mit diesem Urteil nicht allein. Römische Dichter sekundieren ihm. So nennt z. B. Juvenal Isis oder ihre Hauptpriesterin geradezu eine Kupplerin (VI, 488 f.). Aus Josephus (Altertümer XVIII, 3, 4 §§ 65 ff.) wissen wir, daß im Jahre 19 n. Chr. im Isistempel zu Rom eine anständige und vornehme Dame einem Wüstling von den Priestern in die Arme geliefert wurde. In den Schriftstellern der römischen Kaiserzeit vernehmen wir

[100] Z. B. Plutarch, De aud. poet. 4 (vgl. Rohde, Psyche I, 1921, 295).

[101] De vict. off. 12 p. 261 M.

immer wieder Klagen über die Leichtfertigkeit der Isisdienerinnen [102]. Aus Livius wissen wir, welche Aufregung in Rom entstand, als die Bacchanalien dort Eingang gefunden hatten und ihr geheimes Treiben zur Anzeige kam (39, 8—19). Man warf den Eingeweihten alle möglichen Schlechtigkeiten vor: Unzucht, falsches Zeugnis, Giftmischerei, Mord, Leichendiebstahl [103]. Mag auch vieles übertrieben gewesen sein, so wissen wir doch aus den Denkmälern, daß nicht alles aus der Luft gegriffen war. Es wäre aber nicht ehrlich, wenn wir verschweigen wollten, daß uns auch andere Züge berichtet werden, die uns verbieten, diese Mysteriengemeinden als Vereine von Bösewichtern anzusehen. Aber das Urteil ist nicht zu hart, das Leipoldt fällt: „Daß man mit Absicht Religion und Sittlichkeit verband, kann von den heidnischen Kulten nur eingeschränkt behauptet werden“ [104].

Die Anschauungen der hermetischen Literatur scheinen auf einem höheren sittlichen Niveau zu liegen. Hier wird die Unkenntnis Gottes (*ἀγνωσία*) mit der Schlechtigkeit und die Kenntnis mit der Tugend gleichgesetzt (X, 8; XI, 21). Die einzige Sünde ist eigentlich die Gottlosigkeit (= das Nichtkennen Gottes), die einzige Tugend die Gotteserkenntnis (XVI, 11). „Über einen frommen Menschen hat weder ein böser Dämon noch das Schicksal Gewalt; denn Gott rettet den Frommen aus jedem Übel. Das eine und einzige Gute im Menschen ist die Frömmigkeit“ (bei Laktanz, Inst. II, 15, 6 als Hermeswort überliefert). Am Schluß des Poimandres erzählt Hermes, daß er nach der Belehrung über die Natur des All und die höchste Schau begonnen habe, den Menschen die Schönheit der Frömmigkeit und Erkenntnis zu predigen (§§ 27 ff.): „O ihr Leute, erdgeborene Menschen, die ihr euch der Trunkenheit und dem Schlaf ergeben habt und der Unkenntnis Gottes, werdet nüchtern . . . Warum habt ihr erdgeborene Menschen euch dem Tode hingegeben, da ihr Macht habt, die Unsterblichkeit zu erlangen? Tuet Buße, ihr Gefährten des Irrsals und Genossen der Unkenntnis; reißt euch los von dem finstern Licht, verlaßt die Vergänglichkeit und ergreift die Unsterblichkeit. Die einen verspotteten mich und ergaben sich dem Weg des Todes, die andern aber baten mich um Unterweisung. Und ich lehrte sie, wie und auf welche Weise sie gerettet werden könnten.“ In Traktat VII mit der Überschrift „daß die Unkenntnis Gottes das größte Übel bei den Menschen sei“ lautet eine Predigt: „Wohin laßt ihr euch treiben, ihr Menschen, ihr trunkenen, die

[102] Leipoldt, a. a. O. S. 64 ff.

[103] Siehe darüber Reitzenstein, Hell. Mysterienreligionen S. 100 ff.

[104] A. a. O. S. 65.

ihr den Rauschtrank der Gottlosigkeit geschlürft habt. Haltet ein, werdet nüchtern, . . . und wenn ihr nicht alle könnt, so doch die dazu imstande sind. Denn das Übel der Unkenntnis richtet die im Leibe eingekerkerte Seele zugrunde, indem sie dieselbe verhindert, in den Häfen des Heils (*σωτηρία*) zu ankern. . . . Sucht euch einen Führer, der euch an die Pforten der Erkenntnis führen kann, wo das strahlende Licht ist, wo niemand trunken ist, wo alle nüchtern sind, da sie mit dem Herzen aufschauen zu dem, der sich schauen lassen will" (§§ 1—2).

Diese Frömmigkeit können wir jedoch nicht als ethische im Sinne des Neuen Testaments bezeichnen. Sie besteht wesentlich in der Gleichsetzung von Gotteserkenntnis (bzw. Streben nach der mystischen Gottesschau) mit Frömmigkeit, Mangel an ihr mit Gottlosigkeit. Also nicht sittliches Streben, sondern Streben nach der mystischen Gotteserkenntnis wird verlangt[105]. Die Materie, aus welcher der Körper besteht, wird mit dem Schlechten gleichgesetzt (VII, 2; IV, 6)[106]. Die Ablegung des Bösen ist also identisch mit der Ablegung des Körpers in der Gottesschau. Erst wenn der Mensch sich von seiner niederen Natur durch die richtige Anwendung des Nûs befreit, gelangt er zum wahren Leben. Jedem steht die freie Entscheidung zu, ob er sich der Erkenntnis zuwenden oder in der Unkenntnis bleiben will. Die Frömmigkeit besteht in der Hinwendung zur Gotteserkenntnis. Sittliche Mahnungen finden wir in den hermetischen Schriften kaum. Es fehlt der hellenistischen Frömmigkeit, wie Reitzenstein[107] richtig betont, überhaupt das Gefühl der Schuld und das Verlangen nach Versöhnung mit dem beleidigten Gott. Das ist wohl der fundamentalste Unterschied zwischen Hellenismus und Christentum.

Wer die Gotteserkenntnis besitzt, ist fromm und frei von der Schlechtigkeit. Ja, streng genommen, kann er gar nicht sündigen. Wenn auch sein Leib einstweilen noch dem Wechsel des Irdischen und der Sünde unterworfen ist, so sündigt sein wahres Ich im Grunde nicht. Gott hat ja die Seinen aus dem Reich des Schicksalszwangs und des Bösen herausgenommen und ins Jenseits versetzt. Darum ist für den Gnostiker die Gewalt der Sünde über seinen Leib ohne Bedeutung. Sein Leib geht ihn ja nichts mehr an. Es ist nicht mehr sein Leib. Sein Leib kann sündigen, aber sein eigentliches Ich sündigt nicht, es scheint nur zu sündigen. Das wird

---

105 Schwartz, Charakterköpfe II (1919) 114: Sie suchen „zauberhafte Vergottung, die das Gewissen unberührt läßt oder einschläfert."

106 Siehe Kroll, a. a. O. S. 341 ff.

107 Poimandres S. 180 Anm. 1.

in Traktat XII, 7 ausdrücklich dargelegt[108]. Darin sagt Hermes: „Alle Menschen müssen das vom Schicksal Bestimmte erleiden. Aber die mit dem Logos begabten Menschen, über die, wie wir sagten, der Nûs die Herrschaft führt, erleiden es nicht in der gleichen Weise wie die anderen, sondern sind frei von der Schlechtigkeit. Sie erleiden es, aber sind nicht schlecht. (Tat fragt:) Wie meinst du das, Vater? Ist der Mörder, der Ehebrecher nicht schlecht und die andern alle? (Hermes:) Nein, mein Sohn, der mit dem Logos Begabte muß nicht als Ehebrecher oder Mörder (das vom Schicksal Bestimmte) erleiden, sondern wie ein Ehebrecher oder Mörder. Es ist unmöglich, dem Schicksal des Todes zu entfliehen, wie es unmöglich ist, der Geburt zu entfliehen. Aber für einen Menschen, der den Nûs besitzt, ist es möglich, der Schlechtigkeit zu entfliehen."

Welches ist nun die Stellung des Apostels Paulus zur Ethik? Es kann natürlich nicht unsere Aufgabe sein, seine Stellung zum Sittlichen überhaupt zu charakterisieren. Wir haben uns nur zu fragen: Wie stellt sich der Mystiker Paulus zur Ethik? Daß in der paulinischen Theologie das Sittliche eine große Rolle spielt, christliches Leben ohne sittliche Betätigung für Paulus undenkbar ist, darüber braucht man kein Wort zu verlieren. Die Frage ist vielmehr diese: Stehen in der paulinischen Theologie Ethik und Mystik lose nebeneinander, stoßen sie sich vielleicht gar, — oder sind sie organisch miteinander verbunden; wächst die Ethik aus der Mystik hervor wie die Blüte aus der Knospe? Konkreter ausgedrückt: Motiviert Paulus seine ethischen Imperative mit mystischen Indikativen? Leitet er seinen Appell an das sittliche Tun ab aus der Tatsache der mystischen Lebensverbindung mit Christus?[109]

Die Antwort auf diese Frage ist klar und unumstritten: Bei Paulus steht die Ethik nicht unverbunden neben der Mystik, sondern in organischer Verbindung mit ihr. Die Christusgemeinschaft ist ja nicht wie das mystische Verhältnis im Hellenismus ein rein naturhaftes, sondern ein sakramentales und ethisches Verhältnis und begründet deshalb sittliche Pflichten (vgl. III, 3). Es wäre freilich zuviel gesagt, wenn man behaupten wollte, daß Paulus alle sittliche Verpflichtung der

---

[108] Vgl. Reitzenstein, Mysterienreligionen S. 67; Deißner, a. a. O. S. 81.

[109] Vgl. Bartmann, Paulus S. 113 ff.; Bultmann, Das Problem der Ethik bei Paulus, ZntW 1924, 123 ff.; Windisch, Das Problem des paulinischen Imperativs, ebd. S. 265 ff.; Mundle, Religion und Sittlichkeit bei Paulus in ihrem inneren Zusammenhang, in Z. f. syst. Theol. IV (1926/27) 456 ff.

Christen auf die mystische Union mit Christus gründe — er nimmt seine sittlichen Motive auch aus anderen Bezirken, z. B. der Eschatologie (vgl. 1 Thess. 2, 12; 5, 4 ff; 2 Thess. 1, 5 ff.; 1 Kor. 7, 29 ff.), dem Beispiel Christi (Phil. 2, 5 ff.), dem Geistbesitz (Gal. 5, 25; 1 Kor. 6, 11) — aber er leitet doch an verschiedenen Stellen die Pflicht, sittlich zu leben, ausdrücklich und nachdrücklich aus der mystischen Verbundenheit mit Christus ab. Das soll nun nachgewiesen werden. Wir ergänzen damit die Ausführungen, die wir oben in III, 3 über den ethischen Charakter der Christusmystik gemacht haben, und können uns mit Berufung auf sie kurz fassen.

Die Hauptstelle ist das 6. und 7. Kapitel des Römerbriefs. Paulus fürchtet, daß man aus 5, 20 f. den Schluß ziehen könnte, es sei für einen Christen besser, in der Sünde zu beharren, damit die Gnade noch reichlicher gegeben werde. Diesen Schluß will er unmöglich machen. Zu diesem Zweck stellt er die Behauptung auf: Der Christ darf nicht sündigen. Die Begründung gibt er in einem dreifachen Beweisgang: 6, 2—14; 6, 15—23 und 7, 1—6 (jedesmal mit „wißt ihr nicht?" eingeleitet). An die Spitze des ersten stellt er den Satz: „Wir, die wir der Sünde abgestorben sind, wie könnten wir noch in ihr leben?" (V. 2). Die Begründung des Vordersatzes findet er in der Taufe, durch die der Christ in mystische Todes- und Lebensgemeinschaft mit Christus getreten ist. In der Taufe ist der alte Mensch getötet und der Leib der Sünde vernichtet worden, sind die Christen der Sünde gestorben und zu einem neuen Leben für Gott in Christus erweckt worden. Aus diesem Tauferlebnis folgt nun für Paulus mit eiserner Konsequenz die Verpflichtung zu einem sündelosen Leben: Also (οὖν) darf die Sünde in euerm sterblichen Leibe nicht mehr herrschen, dürft ihr eure Glieder nicht mehr in den Dienst der Sünde stellen; ihr müßt sie jetzt in den Dienst Gottes stellen (V. 12—14). Es liegt hier ganz deutlich zwischen dem Indikativ und Imperativ das Verhältnis von Gabe und Aufgabe vor. Die Gabe, die ihr bekommen habt, stellt euch eine Aufgabe, legt euch eine Pflicht auf. Die neue Lebenssphäre, in die ihr versetzt worden seid, verlangt von euch eine entsprechende Lebensführung. Diese enge Verbindung zwischen beiden, ich möchte sagen: das organische Herauswachsen der Verpflichtung aus dem Tauferlebnis drückt Paulus in V. 4 so aus, daß er die Pflicht in einen Finalsatz setzt: Wir sind in den Tod begraben, damit wir in der Neuheit des Lebens wandeln. Die innere Begründung dieser ganzen paulinischen Argumentation liegt klar zutage: Unser Leben ist in solch innige Verbindung mit dem Lebensschicksal Christi in Tod und Auferstehung gesetzt worden, daß es dem seinen auch völlig entsprechen muß. Streng genommen, müßte uns die Auferstehung

des Leibes zuteil werden — dies wird auch bei der Parusie tatsächlich geschehen —, da dies aber jetzt nicht möglich ist, so muß die zur Zeit einzig mögliche Ähnlichkeit, die ethische, vorhanden sein. Der zweite Beweisgang beruht auf dem Gedanken des Dienstverhältnisses und läßt sich in folgende Sätze zusammenfassen: Man ist dem Gehorsam schuldig, in dessen Dienst man steht. Ihr seid befreit vom Dienst der Sünde und dafür Diener Gottes geworden. Also müßt ihr ihm auch dienen; das schließt aber das Sündigen aus. Hier ist die Herleitung der Verpflichtung aus der Taufe nicht so deutlich ausgesprochen wie im ersten Beweisgang. Aber gemeint ist es so. Sie begründet ja den Wechsel des Dienstverhältnisses. Nach V. 6 b ist die Befreiung aus dem Sklavendienst der Sünde eine Folge des mystischen Todes in der Taufe (= V. 6a), und V. 18. 22 wird gerade ausgesprochen, daß die Christen von der Sünde befreit worden sind. Im dritten (mit dem zweiten verwandten) Beweisgang vergleicht Paulus die Bindung der Christen an Christus mit einem ehelichen Verhältnis[110]. Dieses und die damit gegebene Bindung besteht nur so lange, als beide Teile leben; stirbt ein Teil, so ist der andere frei und kann eine neue Ehe eingehen. So steht es auch mit der Bindung an das (mosaische) Gesetz. Die Christen sind durch den Leib Christi für das Gesetz getötet worden, so daß sie nun einem andern zu eigen gegeben worden sind (man beachte die Passiva!), dem von den Toten Auferweckten. Nun sind sie ihm verpflichtet und müssen infolgedessen Gott Frucht bringen. Paulus will sagen: Christus hat dadurch, daß er seinen Leib in den Tod gab, der Forderung des Gesetzes Genüge geleistet und ist dadurch von seiner Knechtschaft, unter die er sich freiwillig zugunsten der Menschen gestellt hat, frei geworden. Durch die Taufe haben die Christen diesen Tod Christi miterlitten samt seiner Folge, der Befreiung vom Gesetz. Dafür sind sie aber Christus zu eigen geworden. Auch hier ist die Begründung der sittlichen Forderung wieder ganz deutlich: Wie es ganz natürlich war, daß sie in der Zeit der Bindung ans Gesetz, das die Sünde weckt, sündigten und dem Tode Frucht brachten, so ist es ebenso natürlich, daß sie jetzt, in der Zeit der Bindung an Christus, nicht mehr sündigen, sondern für Gott Frucht bringen.

Verwandt sind die Stellen 1 Kor. 5, 7 f.; 6, 15 ff.; Kol. 3, 1 ff. Aus der Tatsache, daß die Christen „ein ungesäuerter (= reiner) Teig“ sind, folgert Paulus ihre Verpflichtung, nicht nur den Blutschänder aus der Gemeinschaft zu entfernen (1 Kor. 5, 7), sondern auch selber alles Schlechte zu meiden (V. 8). Daß er an die Taufe denkt, zeigt V. 11 („ihr seid abgewaschen“). In 1 Kor. 6, 15 ff. leitet er aus der Zugehörigkeit zum

[110] Der Vergleich ist stilistisch nicht einwandfrei durchgeführt, aber der Sinn ist klar.

Leibe Christi die Verpflichtung zur Flucht vor der Unzucht her. Auch im Kolosserbrief motiviert er seine sittlichen Mahnungen mit dem Hinweis auf den in der Taufe erlittenen Tod (2, 12. 20; 3, 3) und erfahrene Auferstehung (2, 12 f.): „Wenn ihr nun mit Christus auferstanden seid, suchet was droben ist (3, 1) . . . tötet die irdischen Glieder (3, 5) . . . ziehet den alten Menschen aus (3, 9) . . . und ziehet den neuen an" (3, 10).

Wie aus dem mystischen Verhältnis so leitet Paulus auch aus dem Geistbesitz die Verpflichtung des Christen zu einem sündelosen Leben ab. Da Christusmystik und Pneumalehre des Apostels eng zusammenhängen (vgl. Röm. 8, 10 f. und oben II, 3), soll zur Ergänzung der bisherigen Ausführungen kurz darauf eingegangen werden. Die Hauptstelle ist Gal. 5, 16—25. Der Apostel stellt hier die Forderung auf: Ihr müßt im Geiste wandeln (16), euch vom Geiste treiben lassen (18), dann hat die Sünde keine Macht mehr über euch (16). Mit dieser Forderung will er sagen: Ihr müßt den Geist, euer neues Lebensprinzip, in euch sich auswirken lassen, indem ihr auf seine Seite tretet; dann ist das Fleisch ohnmächtig. Durch das Mitsterben mit Christus (24) ist es seiner überlegenen Macht über euch beraubt worden; es kann nicht mehr gegen euch aufkommen, wenn ihr euch ganz dem Geiste hingebt. Seine Forderung begründet er also: „Wenn wir im Geiste leben, laßt uns auch im Geiste wandeln" (V. 25), d. h. dem Sein muß das Tun, dem neuen Lebensprinzip die Lebensführung entsprechen (vgl. Kol. 3, 7). Nach Röm. 8, 9—11 sind die Christen nicht im Fleisch sondern im Geist; ihr Leib ist tot um der Sünde willen. Daraus ergibt sich die Pflicht zum sittlichen Handeln: „Darum sind wir verpflichtet nicht dem Fleische, um dem Fleische gemäß zu leben . . . Wenn ihr aber durch den Geist die Werke des Fleisches tötet (das ist also jetzt ihre Pflicht!), dann werdet ihr leben" (V. 12 f.). — In 1 Kor. 6, 19 f. (ähnlich 3, 16 und 2 Kor. 6, 14) werden die Christen Tempel des Hl. Geistes genannt, und daraus wird die Folgerung gezogen: „Verherrlicht also Gott in euerm Leibe".

Aus diesen Darlegungen und den Ausführungen über die ethische Seite der paulinischen Christusmystik in III, 3 ergibt sich mit aller Deutlichkeit, daß auch die objektiv-göttliche oder sakramentale Seite des mystischen Verhältnisses nicht magisch-naturhaft gedacht ist. Richtig ist nur, daß die Taufe eine objektive Gottestat ist, die an gewisse Riten gebunden ist, daß Gott durch sie den Menschen aus der Sphäre des Fleisches und der Sünde herausnimmt und in eine neue Sphäre versetzt, daß das neue „Leben", die „neue Kreatur" ein Werk Gottes ist. Aber damit ist dem Menschen das eigene sittliche Tun nicht abgenommen, sondern es wird ihm dadurch gerade die sittliche Aufgabe gestellt. Von ihrer Erfüllung hängt es ab, ob das sakramentale Geschehen seine letzte und höchste Aus-

wirkung in der Auferstehung finden wird [111]. In der Perikope 1 Kor. 10, 1 ff. hat der Apostel diese Wahrheit vielleicht am nachdruckvollsten ausgesprochen. Er macht hier den korinthischen Christen am Schicksal der Wüstengeneration klar, daß der Vollzug der Sakramente für sich allein die Erreichung des Erlösungszieles nicht garantiere. Die Israeliten haben auch eine Taufe empfangen und eine himmlische Speise genossen, sind aber trotzdem von Gott verworfen worden: „Aber an der Mehrzahl von ihnen hatte Gott kein Wohlgefallen; sie wurden in der Wüste hingestreckt" und erreichten das Land der Verheißung nicht. Und zwar zur Strafe für ihre Sünden. Das ist zum Vorbild für uns geschehen und zu unserer Warnung in der Schrift niedergelegt worden. „Darum wer zu stehen glaubt, sehe zu, daß er nicht falle" (V. 12). Auch der Christ kann verloren gehen (vgl. noch Röm. 8, 13; 1 Kor. 6, 9 ff; Gal. 5, 19 ff.).

[111] Diese dem Christentum charakteristische Eigenart der Verbindung von objektiver Gottestat im sakramentalen Ritus und ethischer Forderung wird auf protestantischer Seite nur selten richtig erfaßt. Die Religionsgeschichtler, die den sakramentalen Charakter von Taufe und Abendmahl anerkennen, setzen meist fälschlich sakramental und magisch einander gleich. Die andern leugnen den sakramentalen Charakter dieser heiligen Handlungen und sehen in ihnen reine Symbole. So z. B. Deißner, Paulus und die Mystik S. 124 ff.; Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des NT 1924, 160 ff. Zutreffender urteilt Sommerlath, Ursprung des neuen Lebens S. 100 ff.

Verzeichnis der öfter und abgekürzt zitierten Literatur.

Bartmann, B., Paulus. Die Grundzüge seiner Lehre und die moderne Religionsgeschichte, Paderborn 1914.

Bertrams, H., Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Apostels Paulus, Münster i. W. 1913.

Bousset, W., Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus[2], Göttingen 1921.

— Jesus der Herr, Göttingen 1916.

Bräuninger, F., Untersuchungen zu den Schriften des Hermes Trismegistos, Diss. phil. Berlin 1926.

Büchsel, F., Der Geist Gottes im Neuen Testament, Gütersloh 1926.

Brun, Lyder, Zur Formel „in Christus Jesus" in dem Brief des Paulus an die Philipper: Symbolae Arctoae I (1922) 19—37.

Deißmann, A., Die neutestamentliche Formel „in Christo Jesu", Marburg 1892.

— Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze[2], Tübingen 1925.

Deißner, K., Paulus und die Mystik seiner Zeit[2], Leipzig 1921.

Dibelius, M., Die Isisweihe bei Apulejus und verwandte Initiationsriten, Heidelberg 1917.

— Erklärung von 1 und 2 Thess.[2], Phil.[2] (1925), Kol.[2], Eph.[2] (1927) in Lietzmanns Handbuch zum NT.

Dietrich, A., Eine Mithrasliturgie[3], Leipzig 1923.

Dobschütz, E. v., Der Apostel Paulus I. Seine weltgeschichtliche Bedeutung, Halle 1926.

Feine, P., Der Apostel Paulus. Das Ringen um das geschichtliche Verständnis des Paulus, Gütersloh 1927.

Geffcken, J., Religiöse Strömungen im 1. Jahrhundert n. Chr., Gütersloh 1922.

Gloël, J., Der Heilige Geist in der Heilsverkündigung des Paulus, Halle 1888.

Heinrici, G., Die Hermes-Mystik und das Neue Testament, Leipzig 1918.

Juncker, A., Die Ethik des Apostels Paulus, Halle I (1904); II (1919).

Kroll, J., Die Lehren des Hermes Trismegistos, Münster i. W. 1914.

Lietzmann, H., Erklärung von Röm.[2] (1919), 1 und 2 Kor.[2] (1923), Gal.[2] (1923) in seinem Handbuch z. Neuen Testament.

Lohmeyer, E., *Σὺν Χριστῷ* (Festgabe für Deißmann, Tübingen 1927, S. 218—257).

Mundle, W., Die Frömmigkeit des Apostels Paulus, Leipzig 1923.

Posselt, E., Besprechung von Deißner, Paulus und die Mystik[1] 1918, in Berliner philologische Wochenschrift 38 (1918) 865—893.

Prat, F., La théologie de S. Paul I[10] (1924); II[6] (1923), Paris.

Reitzenstein, R., Poimandres, Leipzig 1904.

— Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen[3], Leipzig 1927.

— und Schaeder, H. H., Studien zum antiken Synkretismus. Aus Iran und Griechenland (Studien der Bibliothek Warburg VII), Leipzig 1926.

Schauf, W., Sarx. Der Begriff Fleisch beim Apostel Paulus, Münster i. W. 1924.

Schmidt, T., Der Leib Christi. Eine Untersuchung zum urchristlichen Gemeindegedanken, Leipzig 1919.

Schmitz, O., Das Lebensgefühl des Paulus, München 1922.

— Die Christusgemeinschaft des Paulus im Lichte seines Genitivgebrauchs, Gütersloh 1924.

Sommerlath, E., Der Ursprung des neuen Lebens nach Paulus[2], Leipzig 1927.

Weber, H. E., Die Formel „in Christo“ und die paulinische Christusmystik: Neue kirchl. Zeitschr. XXXI (1920) 213—260.

Weber, W., Christusmystik. Eine religionspsychologische Darstellung der paulinischen Christusfrömmigkeit, Leipzig 1924.

Weiß, Joh., Das Urchristentum, Göttingen 1917.

Windisch, H., Der zweite Korintherbrief, Göttingen 1924.

Wißmann, E., Das Verhältnis von *Πίστις* und Christusfrömmigkeit bei Paulus, Göttingen 1926.

Achte Folge (1./2. Auflage).

1./2.	Dr. P. Heinisch, Die Idee der Heidenbekehrung im Alt. Test.	1,60
3./4.	Dr. M. Meinertz, Die Gleichnisse Jesu. 3. Aufl.	1,60
5./6.	Dr. J. Nikel, Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. V. Geschichte Israels vom Exil bis Christus. 3. Aufl.	1,60
7./8.	Dr. A. Steinmann, Die jungfräuliche Geburt des Herrn. 3. Aufl.	1,60
9./10.	Dr. J. Sickenberger, Leben Jesu nach den vier Evangelien. Kurzgefaßte Erklärung. II. Aus der galiläischen Mission. 3. Aufl.	1,60
11.	Dr. F. Feldmann, Israels Relig., Sitte u. Kultur in d. vormos. Zeit.	—,80
12.	Dr. P. L. Landersdorfer (Ettal), Die sumerische Frage u. die Bibel.	—,80

Neunte Folge (1./2. Auflage).

1./2.	Dr. J. Göttsberger, Die göttliche Weisheit als Persönlichkeit im A. T.	1,60
3./4.	Dr. J. Fischer, Ehe und Jungfräulichkeit im Neuen Testament.	1,60
5./6.	Dr. P. Dausch, Christus in der modernen sozialen Bewegung	1,60
7./9.	Dr. J. Döller, Das Weib im Alten Testament	2,—
10./12.	Dr. P. Heinisch, Personifikationen und Hypostasen im Alten Testament und im Alten Orient	2,—

Zehnte Folge (1./2. Auflage).

1./3.	Dr. J. Nikel, Die Pentateuchfrage.	2,—
4./6.	Dr. J. Sickenberger, Leben Jesu nach den vier Evangelien. III. Kämpfe, Lehren, Wundertaten.	2,—
7./8.	Dr. P. Heinisch, Das „Wort" im AT und im Alten Orient.	1,60
9./10.	Dr. P. Dausch, Der Wunderzyklus Mt 8—9 u. die synopt. Frage.	1,—
11./12.	Dr. J. Döller, Die Wahrsagerei im A. T.	1,60

Elfte Folge (1./2. Auflage).

1./2.	Dr. P. Heinisch, Die persönliche Weisheit des A. T. in religionsgeschichtlicher Beleuchtung.	1,60
3./5.	D. N. Peters, Die Leidensfrage im A. T.	2,—
6./7.	Dr. A. Schulz, Erzählungskunst in den Samuel-Büchern.	1,60
8./9.	Dr. J. Rohr, Das Gebet im Neuen Testament.	1,60
10/12.	Dr. Andr. Eberharter, Sünde und Buße im Alten Testament.	2,—

Zwölfte Folge (1./2. Auflage).

1./2.	Dr. B. Heigl, Religionsgeschichtliche Methode und Theologie.	1,40
3./4.	Dr. R. Storr, Das Frömmigkeitsideal der Propheten.	1,40
5.	Dr. J. Sickenberger, Leben Jesu nach den vier Evangelien. IV. Johannesevangelium Kap. 7 bis 11.	0,80
6.	Dr. Andreas Eberharter, Die vorexilischen Propheten und die Politik ihrer Zeit.	0,80
7.	Dr. J. Geiselmann, Der petrinische Primat (Matth. 16, 17 ff.)	0,60
8./10.	Dr. A. Wikenhauser, Die Christusmystik des hl. Paulus.	In Vorb.

Für die nächsten Folgen sind bis jetzt folgende Beiträge zugesagt:

Dr. F. Dölger, Der Heilige Geist im Neuen Testament.
Dr. J. Göttsberger, Der Prophet Ezechiel.
Dr. J. Hehn, Das israelitische Prophetentum.
Dr. P. Heinisch, Der Unsterblichkeitsglaube im Alten Testament.
Dr. Al. Hudal, Die Sklaverei im Alten Testament.
Dr. F. X. Kugler S. J., Geist und Gestalt der babylonischen Religion.
Dr. Fr. W. Maier, Der Text des Neuen Testaments.
Dr. A. Musil (Wien), Biblisches aus Nordarabien.
Dr. P. Rießler, Die ältesten Schriftpropheten.
Dr. J. Rohr, Die soziale Frage im N. T.
Dr. J. Rohr, Die Rechtfertigung im Neuen Testament (i. V.).
Dr. A. Sanda, Die nordsemitischen Inschriften und die Bibel.
Dr. B. Vandenhoff, Ehe und Familie bei den Hebräern.

Die früheren Folgen, sowie einzelne Hefte
sind durch alle Buchhandlungen zu beziehen.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westf.